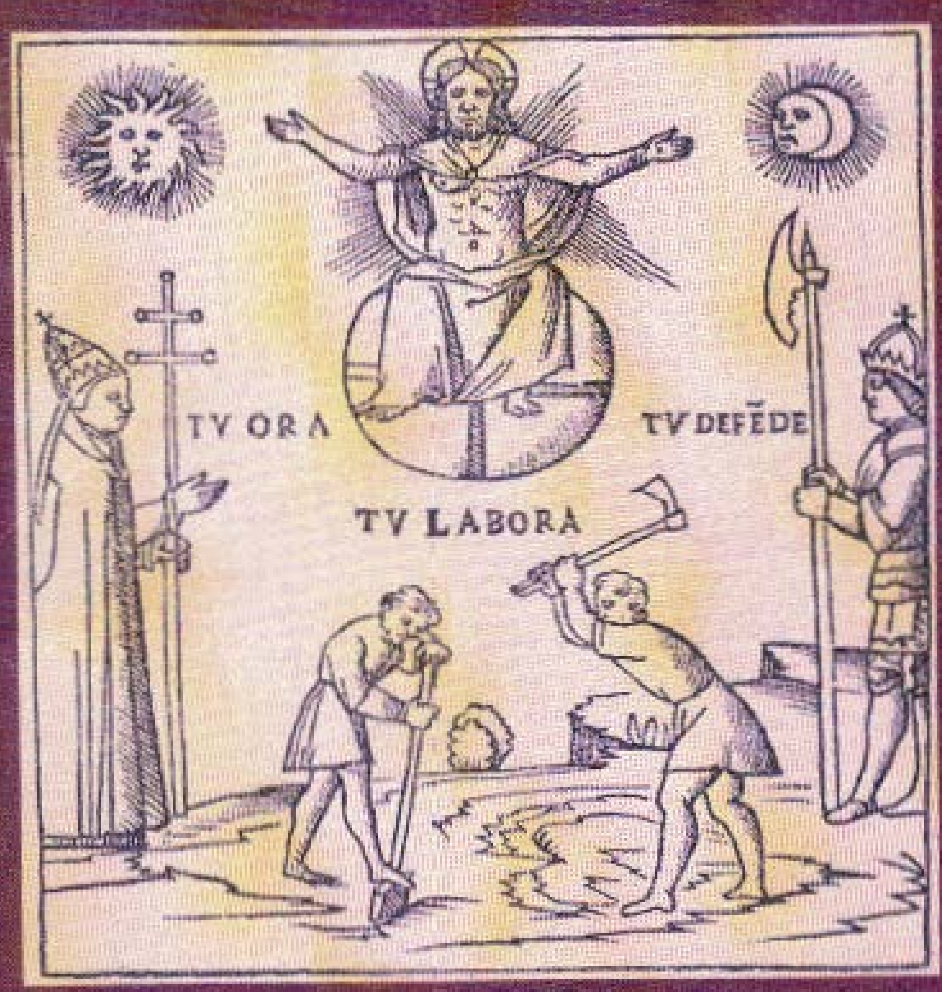
74

Javier Alvarado

De la ideología trifuncional a la separación de poderes



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

JAVIER ALVARADO PLANAS

DE LA IDEOLOGÍA TRIFUNCIONAL A LA SEPARACIÓN DE PODERES

PORTADA: Cristo y los Tres Estados, de T. Rangoni, "*De la vera pronosticatione del diluvio*", Venecia, 1523.

Autor: Javier Alvarado Planas

ISBN: 84-362-2937-1
Depósito legal: M. 28.776-1993

Primera edición, septiembre 1993

Imprime:
ROTOSA, S.A.
Francisco Gervás, 6, 28100 ALCOBENDAS (Madrid)

Índice

Página

PARTE I. DERECHO PRIVADO ROMANO Y TRIFUNCIONALISMO INDOEUROPEO 17
El legado indoeuropeo en Roma 27
¿Hubo trifuncionalismo social en Roma? 32
Las tres formas de testamento 39
Las tres formas de «conventio in manum» 53
Las tres formas de manumisión 74
Sistematización y analística romana en el siglo III a.C. .. 80

PARTE II. DEL TRIFUNCIONALISMO INDOEUROPEO A LOS TRES ESTADOS: DERECHO E IDEOLOGÍA DE LAS ÉLITES EN LA EDAD MEDIA ESPAÑOLA 99
Introducción 100
La reelaboración medieval de las tres funciones: estado de la cuestión 105
S. Isidoro de Sevilla y Heric de Auxerre 111
La tripartición social en el Liber Iudiciorum 123
La promoción de la función guerrera 131
Corte Regia y trifuncionalismo social 145
De las tres funciones a los tres estados 170
La ideología de la primera función al servicio del orden social 181
Los tres estados en la obra de Don Juan Manuel 186
Letrados, ruanos y campesinos 190
De la sociedad estamental a la sociedad de clases 196
Conclusiones 200

Página

PARTE III. MONARQUÍA MIXTA, CUERPOS INTERMEDIOS, SEPARACIÓN DE PODERES: PARA UNA TEORÍA SOBRE LOS ORÍGENES TRIESTAMENTALES DE LA MODERACIÓN DEL PODER 211
Introducción 211
Los precedentes clásicos 227
El renacimiento anglosajón: La triestamentalización del poder como límite a la discrecionalidad del monarca 240
Maquiavelo y Bodin: La polémica sobre el gobierno mixto y la razón de Estado 250
Monarquía mixta y poderes intermedios en la España de los siglos XVI-XVII 254
La separación de poderes según Montesquieu 271
El debate sobre los límites del poder en las Cortes de Cádiz: Monarquía mixta y separación de poderes 279
— La recepción de Montesquieu en España 285
— Monarquía mixta en Cádiz 290
Conclusiones 304

«El hombre está hecho para ser el juguete de Dios, y esto es lo mejor de él». (Platón, *Leyes*, 803 c)

«Ciertamente, el principio es la parte más principal de cualquier cosa. Además, si parece que no es lícito, por decirlo así, a los que en el foro defienden causas exponer al juez el asunto sin haber hecho una introducción, ¿cuánto más inconveniente será para los que prometen una interpretación, tratar la materia de la interpretación, emitiendo los comienzos, sin hacer mención del origen, y, por así decirlo, sin haberse lavado las manos? Porque, si no me engaño, estos prefacios nos llevan también con más gusto a la lectura de la materia propuesta, y cuando a ella llegamos, facilitan su más clara comprensión». Digesto 1,2,1

PARTE I

Derecho Privado Romano y Trifuncionalismo Indoeuropeo

In memoriam Georges Dumézil.

A partir de 1930, las investigaciones de Georges Dumézil han puesto de relieve no ya que la división *social* hindú (brahmanes-sacerdotes, ksatryas-guerreros y vaisyas-ganaderos-agricultores) no es exclusiva de la civilización brahmánica ni de multitud de pueblos indoeuropeos (iranios, celtas, escitas, osetos, etc.), sino que tal división es, además, un aspecto más amplio de una *ideología* que ha penetrado en la mayor parte de las manifestaciones culturales de los pueblos indoeuropeos: su lengua, su religión y mitología, su literatura épica, las instituciones político-administrativas y sociales y su mismo pensamiento jurídico. Una de sus publicaciones, «L'idéologie tripartie des indo-européens» (*Latomus,* XXXI, Bruselas, 1958), contiene, a manera de estado de la cuestión, una valiosa síntesis de sus principales hallazgos. Ocioso resultaría insistir en la tripartición social de los pueblos indoeuropeos; así, en la India, el Manava-Dharma-Sastra o Leyes de Manú describen las funciones de las tres castas [1]. Igual división encontramos en Irán; Atravan (sacerdote),

1. *Manava-Dharma-Sastra* (o *Leyes de Manú),* Ed. Bergua, Madrid, s/d. Corresponde a los brahmanes «el estudio y la enseñanza de los Vedas, el cumplimiento del sacrificio» (1,88); a los ksatryas, «proteger al pueblo» (1,89), y a los vaisyas, «cuidar el ganado, comerciar, prestar dinero, labrar la tierra» (1,90).

ratae-star (guerreros) y vastryo-fsuyant (agricultores-ganaderos) [2]. Está atestiguada entre los escitas a raíz del análisis de los textos de Heródoto [3] que relatan cómo el primer escita, *Targitaos* (hijo de Zeus y del río Nieper), tuvo tres hijos que se caracterizaron por el hábil manejo, cada uno de ellos, de un instrumento que simboliza una función social: *Kolaxais* lleva una copa de oro (función sacerdotal), *Arpoxais* porta un hacha de oro (función guerrera) y *Lipoxais* lleva un carro y un arado de oro (función reproductora). También entre las tres familias nartas (ruso-osetas) Dumézil descubre la tripartición social en las fuentes clásicas [4]: etimológicamente, los *alaegatae* son «fuertes en inteligencia», los *aexsaertaegkatae* son los que poseen «bravura» y los *boriatae* son los que «poseen riquezas». La tripartición social entre los celtas es suficientemente conocida como para detenerse en ella [5]: *dru-vid* son «los muy sabios», *vlato-all* (galo) o *flaith* (irlandés) son los «fuertes» y *bo-airing* son los «poseedores de vacas». En Roma, las tres tribus primitivas han sido interpretadas trifuncionalmente por Dumézil [6]: los *ramnes* aportan la organización político-religiosa, los *luceres* del etrusco Lucumón aportan la fuerza militar y los *ticios* sabinos aportan la riqueza y fecundidad. Aparece, asimismo, entre los antiguos griegos, según deduce Dumézil del estudio de las fuentes, en especial las obras de Plutarco, Estrabón, Eurípides y Platón [7].

---

2. Dumézil, «L'idéologie tripartie des indo-européens», en *Latomus,* XXXI (Bruselas, 1958), págs. 8-9. Una comparación de las tres clases funcionales entre los indoeuropeos desde la filología está en la clásica y sintética obra de E. Benveniste *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* París, 1969 (trad. cast., *Vocabulario de instituciones indoeuropeas,* Madrid, 1983, págs. 183 y sigs.).

3. Heródoto, 4,5-6; también en Quinto Curcio, 7,8,18,19. Cfr. Dumézil, cit., páginas 9-10.

4. Dumézil, cit., págs. 10-11.

5. Dumézil, cit., págs. 12-15; *Servius et la fortune,* París, 1942; *Mythe et Épopée,* I, París, 1968 (trad.: *Mito y Epopeya,* Barcelona, 1977, págs. 574 y sigs.). También en M. Dillon, *Celts and Aryans,* Simla, 1975, págs. 95 y sigs., dedicadas a instituciones sociales; T. G. Powel, «Celtic origins: a stage in the enquiry», en *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 78 (1948), págs. 71-79, que acoge literalmente la tesis trifuncional de Dumézil. Igualmente, J. de Vries, *La religion des celtes,* París, 1963, págs. 157 y sigs.

6. Véase nota 64.

7. Dumézil, «L'idéologie tripartie...», cit., pág. 16. Plutarco (*Solón,* 23) refiere tres tipos de vida: la de los magistrados-sacerdotes, la de los guerreros y la de los agricultores y artesanos. Strabón (8,7,1) sigue la misma división. Platón, en *La República,* explica la naturaleza de las tres clases de hombres (oro, plata, bronce), siguiendo lo que Dumézil cree que son viejas tradiciones jonias o iranias (pág. 16),

Desde esas fechas han sido innumerables los trabajos publicados por eminentes investigadores sobre la cultura indoeuropea y el trifuncionalismo social. Así, por ejemplo, la ideología trifuncional también está acreditada en aspectos extrasociales de la antigua cultura irania, según han puesto de relieve sugestivos trabajos [8], entre los que destacan los de Wikander, Duchesne-Guillemin, Benveniste, Barr, Widengren, Mole, etc. La historia y la cultura germana y escandinava han experimentado también un considerable progreso a partir de la metodología de Dumézil [9]; así, cabe citar los trabajos de un De Vries, Polomé, Turville-Petre, Betz, Gerschel y otros. Asimismo ha contribuido a aclarar algunos aspectos de la cultura griega, tal y como se desprende del resultado de ilustrativos trabajos [10], entre los que citaremos los de Palmer, Lejeune, Vian, Puh-

---

incluso en los párrafos 413b y 414a llega a dividir (¿artificialmente?) los delitos en tres categorías: cometidos con encantamientos, con violencia y el robo. Un tema o argumento muy extendido en la mitología indoeuropea es el de la elección. En Grecia está atestiguado en la elección que *Paris* ha de hacer entre las diosas: a cambio de la elección, *Hera* le ofrece la corona de Asia y Europa; *Atenea* le ofrece un casco y laza, que le harán invencible, y *Afrodita* le ofrece a la mujer más bella *(Helena)*; una mala decisión desencadenará la guerra de Troya. Más datos desde el campo filológico, en Benveniste, cit., págs. 189 y sigs.

8. Wikander, *Sur le fonds commun indo-iranien de la Perse et de l'Inde,* I-II, París, 1949-1950, págs. 310-323. Cfr. Dumézil, *Mythe et Épopée,* II, París, 1971, *passim,* sobre los indoiranios en general. Analogías del *Mahabharata* con las escatologías escandinava e irania, en *Mito y Epopeya,* I, cit., págs. 29 y sigs., que complementa a Wikander, «Germanische und Indo-Iranische Eschatologie», en *Kairós,* 2 (1960), págs. 83-88. Afines a Dumézil son G. Widengren, *Les religions de l'Iran,* París, 1968, págs. 201 y sigs.; M. Mole, «Les trois fonctions dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani», en *Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Académie Royale de Belgique,* XLVII (1961). También Benveniste, «Traditions indoiraniennes sur les classes sociales», en *Journal Asiatique,* CCXXX (1938), pág. 543, y *Hittite et indo-européen,* París, 1962, pág. 98 y sigs.

9. Dumézil, *Les dieux des germains,* París, 1959 (trad.: *Los dioses de los germanos,* México, 1973); *Loki,* París, 1948; «La saga de Hadingus» (1953), publicado en *Du mythe au roman,* París, 1970 (trad.: *Del mito a la novela,* México, 1973); *Les dieux souverains des indo-européens,* París, 1977. De J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte,* I-II, Berlín, 1956-57, en especial, II, págs. 208-214. Véase E. Polomé, «Approaches to Germanic mythology», en la obra de conjunto *Myth and Law among the Indo-Europeans,* Berkeley, 1970, págs. 51-82; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religions of the North,* Oxford, 1964, págs. 35-74, entre otros.

10. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», en *Revue de l'Histoire des Religions,* CLVII (1960), págs. 21-54, recogido en *Mythe et pensée chez les grees,* I, París, 1965. (ed. castellana, *«Mito y pensamiento en la*

vel, Yoshima, Vernant, etc. Algunos de los citados autores son discípulos de Dumézil.

No obstante, las conclusiones a las que Dumézil llegaba aplicando la metodología trifuncional fueron objeto de críticas desde el primer momento. Ultimamente, Arnaldo Momigliano [11] resucitó una de esas polémicas en un congreso celebrado en Pisa (1983) sobre la obra de G. Dumézil, al afirmar las simpatías por la cultura nazi reflejadas en *Mythes et dieux des germains* (1939), obra escrita por Dumézil en su juventud, lo que explicaría sus intentos de justificar científicamente una estructura tripartita jerarquizada y corporativa entre los antiguos germanos. Es también la razón de que en dicha obra efectúe un estudio de la utilización, en la alemania nazi, de los ancestros mitológicos germanos, y concretamente de que compare las pautas de los míticos *berserkir* con las S. A. Esta es la

---

Grecia antigua», Barcelona, 1985, pp. 21-88. Sobre otros aspectos del trifuncionalismo en Grecia: A. Yoshida. «Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce», en *Revue d'Histoire des Religions,* CLXVI (1964), págs. 36-38; D. Briquel, «Initiations grecques et idéologie indo-européenne», en *Annales E. S. C.,* núm. 3 (1982), páginas 454-464; B. Sergent, «Les trois fonctions des indo-européens dans la Grèce ancienne: bilan critique», en *Annales E. S. C.,* núm. 6 (1979), págs. 1155-1186, con ejemplos de la época micénica, los poemas homéricos, clásicos griegos, la religión helénica, los mitos, las instituciones, la filosofía, etc., y abundante aparato bibliográfico. Cuadros comparativos en Benveniste, *Vocabulario...,* págs. 188 y sigs., con base en Heródoto (5,66), Eurípides (*Ion,* 1579, 1580), Strabón (383), Plutarco (*Solón,* 23) y varios fragmentos de Platón. A modo de estado de la cuestión, R. Bodéus, «Société athéniense, sagesse grecque et idéal indo -européen», en *L'Antiquité Classique,* 41 (1972), págs. 453-486, quien aplica brillantemente el método dumeziliano.

11. Momigliano, «Premesse per una discussione sur Georges Dumézil», en *OPUS, Rivista internazionale per la Storia Economica e Social dell'antichità,* II (Roma, 1983), págs. 329-342. Su crítica raya en el terreno personal, poniendo en duda la objetividad científica de Dumézil al recordar que el primer libro de su juventud, *Le festin d'inmortalité,* fue dedicado a Pierre Gaxotte, secretario de Maurras y redactor de *Candide,* publicación derechista, y más tarde académico de Francia. Menciona que su padre, Jean Dumézil, fue oficial de artillería (pág. 330). ¿Acaso pasa sugerir una influencia familiar de corte militar sospechosa de filonazismo? Momigliano exagera la nota. La dedicatoria de Dumézil en su *Mythe et Épopée* (1968) va dirigida a Pierre Brisac, compañero de armas en la I Guerra Mundial, durante la campaña de junio de 1918 contra los alemanes. Por más que toda una propaganda progermana discurriera por los años treinta en Europa, esta experiencia bélica de juventud despertó en Dumézil en todo caso rechazo a la guerra y cierta germanofobia. Recordemos que durante décadas las generaciones francesas han pensado en Alemania como una «enemiga natural». ¿Por qué suponer que Dumézil, veinte años más tarde, fuera filonazi?

base de la acusación. Pero, como señala Ginzburg [12], en realidad tal comparación no es de Dumézil, sino que éste la retoma de Otto Hofler y su *Kultische Geheimbünde der Germanen,* que había tenido una favorable acogida en la historiografía del momento. Así, M. Bloch, en la *Revue Historique* (1937), la recensiona muy favorablemente. El mismo Bloch, de origen judío, y cuya muerte, más significativa aún, le alejan de toda sospecha de filonazismo, calificó la mencionada obra de Dumézil como de estudio objetivo de la mitología germana y sus prolongaciones en la Alemania del momento (*Revue Historique,* 188, 1940, págs. 274-276), concluyendo que contenía «une critique éclairante sur l'Allemagne de Hitler» [13]. Ciertamente, *Mythes e dieux des germains* no contiene alabanza ni admiración alguna por la cultura nazi, pero sí por el fenómeno sociológico en sí. ¡Aquí radica posiblemente la cuestión! Como observa Ginzburg [14], tanto Bloch como Caillois y Bataille (cofundadores estos dos últimos del «Collège de Sociologie» en 1937) y otros científicos del momento (Mauss y el mismo Dumézil, etc.) estaban fascinados por los resortes anímicos y mentales que una ideología contemporánea (nazismo y fascismo) había podido despertar en las masas populares. El interés de todos ellos por el fenómeno sociológico podría calificarse, en algún momento, de excesivo, pero nunca de acientífico y mucho menos confundirse en filonazismo.

Lévi-Strauss [15] pronunciaba en 1979 el discurso de recepción y bienvenida a G. Dumézil en el seno de la Academia francesa. En él recordaba cómo a pesar del polémico libro de 1938, en realidad los trabajos de Dumézil son el mejor antídoto contra espejismos tales como el «alma indoeuropea», que no es sino una «forma va-

12. Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un ancien livre de Georges Dumézil», en *Annales E. S. C.,* núm. 4 (1985), págs. 707.

13. Cit. por Ginzburg, cit., pág. 697. Es significativo que la *Deutsche Literaturzeitung* de S. Gutenbrunner calificase el librito de Dumézil de positivo, pero aclarando que «el lector alemán no ve las cosas de la misma manera que Dumézil». Citado por Ginzburg, págs. 696 y 701.

14. Ginzburg, cit., págs. 708-709. El artículo de Ginzburg fue matizado por el mismo Dumézil, «Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg», en *Annales E. S. C.,* núm. 5 (1985), págs. 985-989, que esencialmente se remite a *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux,* París, 1984, págs. 299-318, en donde replica a Momigliano.

15. Lévi-Strauss, *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie Française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss,* París, 1979, págs. 73-74. Cit. por Ginzburg, pág. 702.

cía». Certeramente señala J. Scheid [16] que Dumézil jamás pretendió reconstruir ni celebrar una civilización indoeuropea ni asumir la responsabilidad de los «fantasmas de otros». En una entrevista publicada por *Le Nouvel Observateur* el 20 de enero de 1983, Dumézil calificaba la estructura trifuncional de «prisión» y de producirle «horror» el mundo indoeuropeo [17].

Si la anterior crítica trataba de minusvalorar las tesis trifuncionales desacreditando a su autor, afortunadamente hay otras que se mueven exclusivamente en el terreno científico. Dumézil ha sido criticado no sólo por sus tesis, sino también en gran medida por su hipercriticismo hacia autores eminentes de campos como la filología, la historia o la arqueología, a los que ha acusado de deformar sistemáticamente y con cierta intrepidez los datos antiguos imponiéndoles categorías actuales [18]. Así, arremete contra catego-

---

16. Scheid, «G. Dumézil et le méthode experimentale», en *OPUS,* II, cit., pág. 343, nota 1.

17. Entrevista: «*Question.*—En vous recevant à l'Académie française, Claude Lévi-Strauss rappelait combien vous vous étiez désolidarisé de ceux qui rêvent encore aujourd'hui d'une 'âme indo-européenne'».

G. D.—Qu'est-ce que l''âme indo-européenne'? Tout ce que je peux dire, c'est que ce que j'entrevois du monde indo-européenne m'aurait fait horreur. Je n'aurais pas aimé vivre dans une société où il y avait un Männerbund ... ou des druides. Autant qu'ont peut les imaginer à travers leurs héritiers les indo-européens ne devaient pas être drôles à fréquenter. Vivre dans un système trifonctionnel de donnerait l'impression d'une prison. J'étudie donc les trois fonctions, j'explore cette prison, mais je n'aurais pas voulu y vivre. Si j'allais chez les anthropophages, je tâcherai d'en savoir le plus possible sur eux mais je resterai loin de la marmite. Non, j'aime mieux les Grecs (...).

Question.—Pourtant, certains se réfèrent à vos travaux en s'imaginant pouvoir trouver un éloge de l'idéologie indo-européenne.

G. D.—Je ne prends la responsabilité que de ce que je fais, ou de ce que j'approuve publiquement. Il y a des études qui prétendent aller dans le sens de mes travaux et qui me hérissent. Je n'ai pas à le dire. Je ne veux pas m'occuper des phantasmes des autres...» Citado por Scheid, cit., pág. 352. Con ello respondía a los delirios nostálgicos de ciertos autores contemporáneos que asumían la defensa de Dumézil como instrumento de reivindicación de una definición muy particular del «alma indoeuropea». Me refiero concretamente a autores como Alain de Benoist, «Georges Dumézil et les études indo-européennes», número especial de la revista *Nouvelle École* (1972), págs. 21-22, órgano de la Nouvelle Droite francesa, o de Rivière, *Georges Dumézil. À la découverte des indo-européens,* París, 1979, y «Actualité de Georges Dumézil», en la revista *Éléments* (nov.-dic. 1979), págs. 15017, otra publicación afín.

18. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome,* París, 1949, págs. 43-44.

rías tan genéricas y amorfas como «mana», «dioses solares», «diosas madres», «cultos infernales» y otros conceptos reduccionistas que no hacen sino fomentar, en lo religioso, el concepto de «los otros» y, por tanto, contribuir a justificar la típica idea pequeñoburguesa de evolucionismo y progreso [19].

P. Smith y D. Sperber [20], desde una metodología estructuralista, han efectuado una crítica del método dumeziliano apuntando sugestivas aproximaciones, especialmente en lo que se refiere al aspecto binario y complementario de cada una de las tres funciones [21]. No obstante, Smith, entre otros, afirma la existencia de un tipo de sociedad trifuncional entre comunidades africanas, como los Ruanda [22]. También se han señalado otros vestigios trifuncionales fuera del ámbito indoeuropeo, concretamente en áreas culturales semitas (Antiguo Testamento) y asiáticas [23]. Sin embargo, para Dumézil, en la Biblia sólo hay dos menciones claras de la concepción tripartita, que además pueden obedecer a influencias culturales de pueblos indoeuropeos próximos [24], aunque también

---

19. Scheid, cit., pág. 347.

20. P. Smith y D. Sperber. «Mythologiques de Georges Dumézil», en *Annales E. S. C.*, núms. 3 y 4 (1971), págs. 559-586. La réplica de Dumézil en *«Escitas y Osetas; Mitología y Sociedad»*, Mexico, 1989, pp. 188-195.

21. Smith y Sperber, cit., págs. 571-573.

22. Smith, «La forge de l'intelligence», en *L'homme,* 10 (1970), págs. 5-21, y B. Lincoln, *Priests, Warrior and Cattle,* Berkeley-Los Angeles-Londres, 1981, sobre los *Rwanda,* los *Dinka* y los *Nassai* con relación a conflictos entre sacerdotes y guerreros por el control de los bovinos. Cit. por Grotanelli, «Temi dumeziliani fuori del mondo indoeuropeo», en *OPUS,* II (1983), cit., pág. 374. También M. Gluckman, *Política, derecho y ritual en las sociedades primitivas,* Madrid, 1978.

23. Brough, «The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method», en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Universidad de Londres (BSOAS), 12, 1 (1959), págs. 69-85, afirma que existe trifuncionalismo en las doce tribus de Israel, en las secuencias de los jueces y los sacerdotes, en las plagas de Egipto, etc. En tono irónico, concluye que el método dumeziliano es engañoso, dado que una computadora podría siempre reducir a tres variantes cualquier tema o argumento mítico, épico o literario. También Grotanelli, *op. cit.,* pág. 379, opina que puede encontrarse trifuncionalismo en el *Enuma Elish* babilónico y en relatos semitas, y que precisamente está ausente entre los germanos. Cfr. respuesta de Dumézil a Brough en un apéndice de *Mythe et Épopée,* III, París, 1973, pág. 342.

24. Por ejemplo, en Jeremías 9,23 (o LXX 9,23-24): «Así dice Yahvé: que no se glorie el sabio de su sabiduría; que no se glorie el fuerte de su fortaleza; que no se glorie el rico de su riqueza.» Se enuncia la concepción trifuncional condenándola y contraponiéndola al monoteísmo yahvista. La otra, en 1 Reyes 3,4-15. Véanse *Mito y Epopeya,* I, cit., págs. 564 y 566, y «L'idéologie tripartie des indo-europé-

admite la posibilidad de que pueden localizarse incluso en el mundo egipcio, mesopotámico, fenicio o chino, pues lo verdaderamente esencial para él es que únicamente la civilización indoeuropea dio el paso necesario para *construir y asumir conscientemente el trifuncionalismo —social y cósmico— como ideología coherente y articulada* [25].

En conclusión, «desde 1938, los trabajos publicados por G. Dumézil han mostrado ampliamente cómo los ancestros de los diversos pueblos indoeuropeos tuvieron una mitología y una concepción del mundo comunes» [26]. Y no sólo lo descubrimos a lo largo del espacio, sino que también la vemos sobrevivir y adaptarse a lo largo del tiempo.

Efectivamente, la ideología trifuncional pervivirá durante la Edad Media bajo la llamada concepción de los «tres estados», con una vitalidad tal, que Le Goff [27] situó el esquema tripartito dentro de la historia de *longue durée* una vez probado su desarrollo continuado a lo largo de los siglos atravesando varios hitos cronológicos. Dumézil [28] esboza la posibilidad de que la concepción medie-

---

ens», cit., págs. 16-17. Está probada la influencia indoeuropea, concretamente irania, en determinados pasajes del Deutero-Isaías; por ejemplo, en 50,11 se refiere a los que «encienden fuego», expresión avéstica que define a los sacerdotes (Atravan). Cfr. la bibliografía en D. Winston, «Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran», en *H. R.*, 5 (1988), págs. 183-216, especialmente pág. 187, nota 13. También en M. Smith, «II Isaiah and the Persians», en *JAOS*, 83-84 (1963), págs. 415-421. Ultimamente ha sido traducida al castellano una obra de Colin Renfrew con el título de *«Arqueología y Lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos»*, Barcelona, 1990, quien en la pág. 16 afirma que las mismas *«formas sociales aparecen claramente en otras sociedades de la época cuyas lenguas no pertenecían a la familia indoeuropea. Ello significa necesariamente que buena parte de la llamada base indoeuropea de la estructura y organización de las sociedades analizadas es un mito moderno»*, lo que le lleva a la conclusión en las pp. 205 y ss. de que la metodología dumeziliana es deficiente.

25. Dumézil, *«Mythe et Epopée»*, III, pág. 338; *«L'Ideologíe...»* págs. 5-33.

26. Sergent, *Les trois fonctions des indo-éuropéens dans la Grèce ancienne: bilan critique*, cit., pág. 1155.

27. Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe géodale», en *Annales E. S. C.*, núm. 6 (1979), pág. 1190. Está de acuerdo con G. Duby en que la permanencia histórica del trifuncionalismo demuestra que tal imagen mental del orden social es una «estructura histórica» (pág. 1191).

28. Dumézil, *Mito y Epopeya*, I, cit., pág. 601. En otra obra, saliendo al paso de algunas ideas de Duby, sugiere la posibilidad de que el vehículo de transmisión a la Francia carolingia fueran los monjes anglosajones llegados a la corte, todavía

val de los «tres estados» proceda de viejas concepciones celtas insulares, lo que es igualmente defendido por otros autores como J. Batany, J. Grisward o D. Dubuisson [29]. Más escéptico en cuanto al medio de transmisión, G. Duby [30] admite igualmente el trifuncionalismo de Dumézil como estructura antiquísima que es reactualizada o adaptada en el Medievo bajo la forma de los «tres órdenes» o «tres estados»: *oratores, bellatores y laboratores.* Un excelente estado de la cuestión es el expuesto por J. P. Poly y E. Bournazel [31], quienes, a tenor de los abundantes testimonios sobre el trifuncionalismo medieval, concluyen que esta antiquísima concepción, de resonancia mítica, será reutilizada a partir del siglo VII para afianzar el poder real frente a la Iglesia y los nobles feudales. Por supuesto que ello no significa alterar, en absoluto, la vieja concepción indoeuropea, pues ya en las más arcaicas tradiciones arias —observan Dumézil y Dubuisson [32]— el rey no monopoliza la pri-

---

imbuidos de sus tradiciones (Alcuino, Scoto). Véase *Apolon sonore et autres essais,* París, 1982, págs. 231 y sigs. No menos improbable es que se tomase de alguna biblioteca con manuscritos quizá hoy desconocidos. Por ejemplo, D. Iogna-Prat, «Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels», en *Annales E. S. C.,* núm. 1 (1986), págs. 101-126, deduce del estudio de *Miracula sancti Germani* que Heric de Auxerre (siglo XI) tomó la concepción de los tres órdenes de la biblioteca de Auxerre, entre cuyas obras se encontraban *De officiis* de Cicerón y las *Etimologiae* de San Isidoro, en las que posiblemente se basó (pág. 108).

29. Batany, «Des trois fonctions aux trois états», en *Annales E. S. C.,* núm. 2 (1963), págs. 933-938. Grisward, con el mismo título, en *La Nouvelle École,* números 21-22 (1972-1973), págs. 81-82, y Dubuisson, «L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres», en *Revue de l'Histoire des Religions* (1975), pág. 61, nota 3.

30. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* París, 1978 (trad.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Barcelona, 1983, pág. 29), en que admite expresamente la corrección que le hace Dubuisson (*op. cit.,* pág. 61) sobre la antigüedad del trifuncionalismo. Una síntesis de las implicaciones ideológicas de la concepción medieval de los «tres órdenes» y resumen de las aportaciones de Duby en este campo es su obrita *Historia social e ideología de las sociedades,* Barcelona, 1976.

31. Poly y Bournazel, *El cambio feudal,* Barcelona, 1983, págs. 160 y sigs. Recordemos que la concepción de los tres estados llega a la Península Ibérica por influjo franco: se recibe en la legislación alfonsina *(Espéculo y Partidas)* y es cumplidamente desarrollada por el infante Juan Manuel: «los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores» (*Libro del caballero y del escudero,* 17,5, y *Libro de los Estados,* 42,70).

32. Dumézil, *Mythe et Épopée,* II, cit., pág. 538; Dubuisson, «Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonction», en *Annales E. S. C.,* núm. 1 (1978), páginas 21-34.

mera función, sino que es la síntesis de las tres funciones, de modo que «el soberano tiene en su mismo ser la síntesis de los principios de estas funciones» [33].

Por otro lado, la riqueza del esquema trifuncional no se agota en la Edad Media; lo vemos perdurar en instituciones modernas y contemporáneas [34] bajo formas sociales, jurídicas y políticas, cuyo estudio nos haría salirnos excesivamente del objetivo de este trabajo.

A modo de conclusiones podemos, pues, afirmar: 1.ª La existencia de tres funciones sociales y cósmicas entre los pueblos indoeuropeos, concepción articulada de forma coherente y consciente, es decir, como ideología. 2.ª Su existencia en otros pueblos extraindoeuropeos puede deberse a influjos culturales o a mecanismos sociales naturales, pero, de cualquier modo, no aparece como concepción conscientemente asumida y articulada. 3.ª El esquema trifuncional no se encuentra exclusivamente ni agota el hecho social, sino que se percibe en la religión, la mitología, la literatura épica y popular, incluso en las instituciones político-administrativas (también en el Derecho, como intentaremos demostrar más adelante). 4.ª La concepción trifuncional se ha extendido no sólo en el espacio (desde los anglosajones hasta la India y desde Irán hasta Siberia), sino que ha perdurado a lo largo del tiempo, siendo reutilizada durante la Edad Media.

Por supuesto que ello no significa una adhesión incondicional a las conclusiones de Dumézil, sino una valoración positiva de su metodología y de lo esencial de sus resultados. Hay que tener presente los importantes trabajos que están surgiendo cada año conforme a la metodología dumeziliana, especialmente en Francia y Estados Unidos, en donde se encuentra el grupo más nutrido de discípulos de Dumézil [35], lo que convierte al trifuncionalismo in-

---

33. Dumézil, *op. cit.*, pág. 358.

34. A modo de ejemplo, véase B. Cottret, «Le roi, les lords et les communes. Monarchie mixte et états du royaume en Anglaterre (XVIe-XVIIIe siècles)», en *Annales E. S. C.*, núm. 1 (1986), págs. 127-150.

35. Críticas favorables y obras colectivas de homenajes son, entre otras: *Georges Dumézil*, de F. Desbordes y J. Molins, publicada por el Centro Pompidou y Ed. Pandora en 1981; *Georges Dumézil. Cahiers pour un temps*, París, 1961, con entrevista a Dumézil. Le fue dedicado el número 34, 1, de *The Journal of Asian Studies* (1974), así como el vol. 45 de la *Collection Latomus, «Hommages à Geroges Dumézil»* (Bruselas, 1960). También el n.º 21-22 de la revista *Nouvelle Ecole* (invierno 1972-1973). La escuela dumeziliana americana le rindió un homenaje pu-

doeuropeo en una *hipótesis de trabajo* sugestiva para investigar campos nula e insuficientemente estudiados en esa dirección. Dicho de otra manera: si consideramos como *sustancialmente* válidas las tesis de Dumézil y asumimos la enorme influencia de la concepción trifuncional en todas y cada una de las manifestaciones de los diversos pueblos indoeuropeos, cabe preguntarse (y éste es el objeto del presente trabajo): ¿qué aportación puede dar la metodología trifuncional a la Historia del Derecho? Ello depende de la medida en que sepamos responder a la siguiente pregunta: ¿tuvo el primitivo derecho de cada uno de los pueblos indoeuropeos, y especialmente el latino, una estructura trifuncional?

EL LEGADO INDOEUROPEO EN ROMA

Para Eliade es claro que «Georges Dumézil ha demostrado de qué modo 'historicizaron' los romanos los grandes temas de la mitología indoeuropea, hasta el punto de que se ha podido decir que la más antigua mitología romana, anterior a los influjos etruscos y griegos, se halla disfrazada en los dos primeros libros de Tito Livio» [36]. Así, ha señalado la sorprendente simetría de la guerra en-

---

blicado en un número monográfico del *Journal of Indo-European Studies* (Washington, 1983). Presentación cronológica de la obra de Dumézil y análisis de las principales críticas que le han hecho, en C. Scott Littleton, *The new comparative Mytohologie: An Anthropological Assessment of the theories of Georges Dumézil*, Berkeley-Los Angeles, 1966. De entre las más controvertidas cabe citar John Brough, *«The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An experiment in Method», Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, 22 (1959), pp. 69-85; Jan Gonda, *«Some Observations on Dumézil Views of Indo-European Mythology», Mnemosyne* 13 (1960), pp. 1-15; una crítica concretada en la religión irania y la aplicación de la metodología dumeziliana en Gherardo Gnoli, *«L'Iran e l'ideologia tripartita»*, en *Studia e Materiali di Storia delle Religioni* 3 (1965) pp. 193-210. Ultimamente ha sido traducida al castellano una sugestiva obra en la que se aplica dicha metodología con un criterio bastante personal, Bruce Lincoln, *«Sacerdotes, guerreros y ganados»*, Madrid, 1991. Otros estudios que aplican dicha metodología en la historia del derecho en J. Puhvel (ed), *«Myth and the Law among the Indo-Europeans»*, Berkeley, Univ. California, 1970 en especial D.J. Ward, *«The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?*, pp. 123-142. La misma Universidad publicó en 1974 varios trabajos sobre *«Myth in Indo-European Antiquity»* (ed. G. I. Larson), del que cabe citar Mary R. Gerstein, *«Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf»*, pp. 131-156.

36. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid,

tre sabinos y romanos con un episodio capital de la mitología escandinava: la guerra entre dos pueblos de dioses, los *Ases* y los *Vanes*. Los primeros, acaudillados por *Odín y Thor*, representan la soberanía mágica y jurídica; lo segundos son divinidades de la fecundidad y la riqueza. Cansados de guerrear, acuerdan la fusión de ambos pueblos, de modo que jamás exista un conflicto entre ambos grupos. En Roma son los sabinos los que representan la fecundidad y la riqueza (las mujeres, equivalentes a la *Gullveig* escandinava, igualmente raptada) y los romanos la magia y la soberanía, pues no en vano *Rómulo* es hijo de *Marte* y protegido de *Júpiter* [37]. Igual paralelismo encontramos en el episodio védico de la guerra entre Devas y Asuras con motivo del rapto de la bella *Taraka*. Lo sugestivo no es que, como afirman algunos, el episodio de la guerra y posterior reconciliación pueda reflejar una realidad histórica, esto es, la fusión entre pueblos autóctonos y los conquistadores indoeuropeos [38], sino que tal suceso ha sido estructurado siguiendo un esquema mitológico típico de las sociedades indoeuropeas.

La ideología tripartita, atestiguada en otros pueblos indoeuropeos, está también presente en Roma, en la más antigua tríada de dioses *(Júpiter, Marte, Quirino)*; así hay una equivalencia entre las demás tríadas de dioses indoeuropeos: la primera función de la soberanía mágica y jurídica *(Júpiter, Varuna-Mitra, Odín)*, la segunda función de la fuerza guerrera *(Marte, Indra, Thor)* y la tercera función plasmada en la riqueza y la fecundidad *(Quirino, Nasat-*

1979, pág. 118; Dumézil, *Horacios et Curiaceos*, París, 1942, pág. 65: «Es en los dos primeros libros de Tito Livio donde hay que buscar el equivalente de las teogonías y cosmogonías de los demás pueblos indoeuropeos».

37. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, París, 1949, págs. 127-142; *La religion romane archaïque*, Milán, 1977, págs. 82-88; *Los dioses de los germanos*, cit., pág. 5; *Del mito a la novela*, cit., págs. 50 y sigs., *Mito y Epopeya*, I, cit., páginas 245-420.

38. Sobre la historia de los pueblos indoeuropeos, su cultura, lengua, migraciones cabe citar primeramente la clásica de R. Von Ihering, *«Prehistoria de los indoeuropeos»*, Madrid, 1896, todavía sugerente y magistral. También conserva su utilidad O. Schrader, *«Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde»*, Berlín-Leipzig, 1917-1932. También G. Devoto, *«Origini indoeuropee»*, Florencia, 1976. Se ha reeditado entre nosotros, la clásica de Pedro Bosch Gimpera, *«El problema de los indoeuropeos»*, México, 1989, así como ha reactualizado la suya Francisco Villar, *«los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e Historia»*, Madrid, 1991. No cito las dedicadas exclusivamente a la lingüística indoeuropea.

yas, Freyr). No obstante, en Roma el legado indoeuropeo, y concretamente la ideología trifuncional, se conservó fuertemente historicizada. Los dos aspectos complementarios de la primera función (soberanía mágica y soberanía jurídica, que en India encarnan *Varuna-Mitra*) son atribuidos a los dos primeros reyes de Roma. *Rómulo,* semidiós violento, protegido de *Júpiter Feretrio; Numa,* sabio instaurador de los *sacra* y las *leges,* devoto de la *fides* pública [39]. El reinado del siguiente rey, *Tulo Hostilio,* encarna la segunda función, de modo que bajo su mandato se sucederá la guerra contra los albanos del rey *Mecio,* felizmente concluida por la victoria del tercer Horacio sobre los tres Curiaceos, lo que constituye una reactualización historicizada de un viejo mito indoeuropeo cuyo argumento es «el tercero vence al triple», y que, por ejemplo, en India es protagonizado por el tercer *Aptya,* que mata al tricéfalo *Namuci* [40]. Posteriormente, *mecio-Namuci* traiciona la paz pactada con *Tulo-Aptya* (curiosamente, *Aptya* es una forma de *Indra*), por lo que será castigado de forma sorprendente y ejemplar [41]. Finalmente, bajo el reinado de *Anco Marcio,* Roma se abre a la riqueza, el comercio a larga distancia y se suceden episodios relacionados con la seducción y la voluptuosidad [42].

---

39. Dumézil, *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européenes de la souveraineté,* París, 1948, pp. 29-32 y 58-65, y *L'héritage...,* cit., págs. 147-152, traza un cuadro comparativo entre los aspectos de primera función de *Rómulo-Numa* y el otro binomio *Varuna-Mitra.*

40. Dumézil lo demuestra magistralmente en *Heur et malheur du guerrier,* París, 1969 (trad.: *El destino del guerrero,* México, 1971, págs. 18 y sigs.; cuadros en páginas 44-45). Entre los indoeuropeos, es común el tema del combate del joven guerrero contra tres adversarios o contra un monstruo tricéfalo (¿representado por un maniquí?); M. Eliade, *Historia de las creencias...,* I, Madrid, 1978, pág. 210.

41. Dumézil, *El destino del guerrero,* cit., págs. 54 y sigs. Episodios bélicos comparados notablemente por el autor con argumentos míticos indoeuropeos son igualmente el de *Horacio Cocles* y *Mucio Scaevola,* que salvan sucesivamente a Roma del asedio del rey *Porsenna:* «el uno mediante la mirada poderosa de su ojo único, que fascina e inmoviliza al adversario»; el otro, «sacrificando su mano derecha ante el jefe etrusco en un procedimiento heroico de juramento fraudulento». Ambos tienen su paralelismo en la pareja formada por el dios tuerto y el dios manco escandinavos, *Odín* y *Thor.* El primero, por sacrificar su ojo recibió el don de paralizar al adversario, «mientras que el segundo salvó a los dioses entregando a las fauces del demonio-lobo su mano derecha», en un heroico y falso juramento. *La religion romane archaïque,* cit., pág. 90; *Mito y Epopeya,* I, cit., pág. 405, que reproduce *Mitra-Varuna,* cit., págs. 111-115. Hay paralelos en otras culturas.

42. Dumézil, «Tarpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européen-

Sería demasiado largo enumerar los ejemplos que tanto Dumézil como otros investigadores [43] aportan sobre el legado indoeuropeo en Roma, por lo que resistimos la tentación de referirlos para no distanciarnos del objetivo fundamental de este trabajo.

Las conclusiones que se infieren de todo ello llevan a Dumézil a afirmar algo que nos parece sugestivo y de enormes posibilidades para la historia del Derecho: «En el transcurso del siglo IV a.C. y hasta el comienzo del III a.C., Roma, habiéndose erigido en la mayor potencia de Italia, se decide a construir un pasado oficial» [44]. Y en otra obra matiza más su tesis: «Roma tuvo su mitología y ésta se ha conservado. Pero no fue jamás fantasmagórica ni cósmica: fue nacional e histórica. Mientras Grecia y la India desarrollaban en imágenes grandiosas lo que ellas creían que había sido el génesis y las épocas del mundo..., Roma quiso simplemente exponer, con la simplicidad de un atestado, sus propios inicios, su fundación, la obra y aventura de sus reyes... pero estos relatos, fechados y situados en una perspectiva próxima, fueron heredados de un tiempo en que Roma todavía no existía y no eran menos ficticios ni desempeñaban un papel menor que los relatos prodigiosos de los griegos y de los indios: ellos justificaban y autenticaban los rituales, las leyes, las costumbres y todos los componentes de la sociedad romana» [45].

La tesis de Dumézil no ha tenido la misma acogida entre los

---

ne», en *Les mythes romains,* III, París, 1974, págs. 189-193; *Mito y Epopeya,* I, cit., páginas 259 y sigs.

43. Varios aspectos del legado indoeuropeo, en Dumézil, *Idées romaines,* París, 1969. Sobre los luperci como cofradía iniciática o *Männerbund* de hombres-lobo, véase Plutarco (*Romulus,* 21,20); Dumézil, *Le problème des centaures,* París, 1929, páginas 133 y sigs., y M. P. Nilsson, «Les luperques», en *Latomus,* XV (Bruselas, 1956), págs. 133 y sigs. Sobre paralelismos indoeuropeos del sacrificio del caballo en el Campo de Marte *(october equus)* con el *asvamedha* hindú, véase Dumézil, *Rel. rom. arch.,* cit., págs. 225-239, y *Fêtes romaines d'été et d'automne,* París, 1975, págs. 179-219. Sobre las semejanzas *flamines-brahmanes,* véase *Rel. rom. arch.,* cit., págs. 527 y sigs. Cabe citar también el sugestivo trabajo de Adrados *El sistema gentilicio decimal de los europeos occidentales y los orígenes de Roma,* Madrid, 1948, *Passim.*

44. Dumézil, *Mito y Epopeya,* I, cit., pág. 252.

45. Dumézil, «Es más que probable que los romanos, interesados por su tierra y por su *civitas* más que por los albores del espacio y del tiempo, hubieran dejado a los dioses en su majestuosa desnudez y reservaran para sus antepasados el tesoro de enseñanzas que constituye, en último término, toda mitología» (*Mito y Epopeya,* I, págs. 263-264).

sectores de las ciencias sociales, y no deja de ser revelador que, por ejemplo, dentro del campo iushistórico una parte considerable de la doctrina italiana le sea adverso, mientras que la francesa le acoge prácticamente sin reservas. De Francisci [46] relativiza el fondo indoeuropeo de la Roma arcaica, dado que, según él, Dumézil no tiene en cuenta que las migraciones indoeuropeas, antes de llegar al Lacio, han tenido que sufrir influencias extrañas (anatólicas, balcánicas, etc.) y que, incluso ya en el bajo Tíber, existían culturas como la *Villanoviana,* de oscuro origen, y otras de influencia egea. Para Momigliano, la cuestión se reduce al terreno práctico: ¿en qué ha contribuido Dumézil a aclarar la sociedad romana?. No existe, afirma, tripartición social en Roma, sino «una aristocrazia che controlla cumulativamente religione, guerra e produzione» [47]. No obstante, para J. Ellul, «Dumézil nos ha proporcionado un cuadro sorprendente de la primera sociedad romana... (sus análisis) parecen llamados, sin embargo, a conseguir adhesiones, si no en sus detalles, sí al menos en sus líneas esenciales; así en lo relativo a la división tripartita y funcional...» Y añade: «Nos encontramos, pues, ante una renovación completa de la interpretación de las instituciones primitivas de Roma. Esta nueva interpretación nos parece que es la única que tiene en cuenta todos los hechos conocidos, los hechos transmitidos y los resultados de la sociología contemporánea» [48].

---

46. De Francisci, *Primorida Civitatis,* Roma, 1959, págs. 220-221, nota 63. No obstante, valora positivamente la aplicación metodológica de Dumézil, aun cuando se resiste al comparativismo romano-indoeuropeo (págs. 379-380, nota 105). Dumézil efectuó una recensión crítica de la sugestiva *Primordia Civitatis* en *Revue Belge de Philologie et de Histoire,* 39 (1861), págs. 67 y sigs., replicando y corrigiendo algunos puntos. Para P. Catalano, la obra de De Francisci también ha de leerse con precaución (*Contributo allo estudio del diritto augurale,* I, Turín, 1960, págs. 402 y sigs. y 542 y sigs.).

47. Momigliano, *op. cit.,* pág. 339. Reconoce los importantes descubrimientos de Dumézil: la antítesis *Scaevola-Cocles,* su particular interpretación del *Lapis Niger* en función de *De adivinatione* de Cicerón (2,36) y otros hallazgos, pero no todos ellos tienen que ver con el trifuncionalismo. Más bien algunas asociaciones, como la de los tres *flamines* mayores o las tres formas de matrimonio en relación a las tres funciones, son, para Momigliano, forzadas y sofistas (pág. 340).

48. Ellul, *Histoire des Institutions,* I, París, 1958 (trad.: *Historia de las Instituciones de la Antigüedad,* Madrid, 1970, pág. 202). También han acogido explícitamente las tesis de Dumézil, entre otros romanistas, Noailles, Meyer y Basanof. Entre nosotros, por ejemplo, Camacho Evangelista (véase nota 62), que le califica de «gran maestro».

¿HUBO TRIFUNCIONALISMO SOCIAL EN LA ROMA ARCAICA?

Sabemos que la primitiva sociedad romana fue clasista. La clase dominante o patricia era una aristocracia que monopolizaba el acceso a las magistraturas; los magistrados sólo podían ser nombrados de esta clase patricia. Tenían, consecuentemente, el control de la religión y del derecho. Para De Francisci [49], la *interpretatio* del *ius civile* fue monopolio exclusivo de los pontífices hasta las leyes decenvirales. Cicerón [50] comentaba que cuando las leyes llegaban a conocimiento del pueblo, los pontífices y magistrados patricios elaboraban otras nuevas y las reducían a siglas indescifrables a fin de conservar el monopolio del derecho. La clase plebeya, así, estuvo sometida a un trato jurídicamente diferente y menos beneficioso. Entre nosotros, por ejemplo, Fuenteseca opina que «el patriciado era el exponente de la sociedad gentilicia primitiva, en la que predominaba el sentido de casta primitiva, depositaria del saber augural e intérprete única de la voluntad divina. Toda contaminación de sangre podía perturbar las virtudes que les hacían intérpretes de la voluntad divina de Júpiter. De ahí la oposición al matrimonio entre patricios y plebeyos» [51]. El origen económico-social de la plebe parece estar más aceptado por la doctrina (Neuman, Piganiol, Monier, Meyer, etc.). De Martino [52] ve en el origen de la plebe el típico paso de una sociedad agrícola a sociedad mixta (agrícola-industrial). Las fuentes aclaran poco. Para Tito Livio [53], los patricios son los descendientes de los primeros senadores designados por *Rómulo*. Según Dionisio de Halicarnaso [54], *Rómulo* dividió la comunidad según condición, dignidad y patrimo-

49. De Francisci, *Sintese storica del diritto romano,* Roma, 1948 (trad.: *Síntesis histórica del Derecho romano,* Madrid, 1954, pág. 108).

50. Cicerón, *Pro Muren,* 11: *«Itaque irati illi, quod sunt veriti, ne dierum ratione pervulgata et cognita, sine sua opera lege posset agi, notas quasdam composerunt, ut omnibus in rebus ipsi interessent.»* Véase Dihigo, *Apuntes de Derecho romano,* La Habana, 1960, pág. 43. En realidad, religión y derecho eran campos en constante ósmosis, de modo que también en Roma se calificaba al jurista como sacerdote. Ulpiano (D. 1,1,1,1) y Cicerón (*De orat,* 1,45,2020).

51. Fuenteseca, *Historia del Derecho romano,* Madrid, 1987, pág. 27.

52. De Martino, *Storia della costituzione romana,* Nápoles, 1951, págs. 50-62.

53. Tito Livio, 1,8,7.

54. Dion. Hal., 2,7,8.

nio, de manera que a los que destacaban en virtud y patrimonio les asignó, con el nombre de *patres,* la administración del Estado, la religión y las magistraturas. Los demás constituyeron la plebe, cuya tarea fue la agricultura, el pastoreo y el comercio. La explicación de Plutarco [55] puede tener también un significado funcional: los hombres útiles para las armas fueron agrupados en unidades militares; después, *Rómulo* escogió a los cien hombres más virtuosos para que, con el nombre de senadores, administrasen la ciudad. De éstos descenderían los patricios.

Sea cual fuere su origen, lo cierto es que la clase plebeya estuvo condicionada política y jurídicamente en beneficio exclusivo de los intereses patricios. Sabemos que, por ejemplo, los plebeyos no podían acudir originariamente a los comicios curiados y, por tanto, no podían efectuar la *adrogatio* o *testatio* comicial, al verificarse tales actos únicamente en dicha asamblea. Igualmente les estaba prohibido contraer matrimonio con patricios, siendo la ceremonia de la *confarreatio* exclusiva para la clase patricia. También sabemos que tanto el testamento como el matrimonio plebeyo por antonomasia va a surgir a partir de la *mancipatio* o ritual del *per aes et libram,* menos digno y ceremonial, pero que se va a ajustar a las necesidades de la clase menos privilegiada. Cabría la posibilidad de que, interpretando las fuentes latinas sobre la noticia de que *«plebei gentes non habent»,* deduzcamos que en época arcaica los plebeyos no habían sido organizados gentiliciamente, al contrario que los patricios, y, por tanto, no les era aplicable el *ius gentilitatis* (tutela, sucesión, adrogación, etc.); así opina, entre otros, Catalano [56]. Las diferencias económicas, que, según los historiógrafos grecolatinos, fueron la causa de la distinción patricios-plebeyos, se incrementaron paulatinamente al impedirse a éstos participar en el reparto de tierras, dado que los lotes se adjudicaban de acuerdo a los medios económicos para explotar la tierra.

A pesar de la testimoniada división económica, social, religiosa y política en clases, ¿podemos afirmar la existencia de una

---

55. Plutarco, *Rom.* 13,2.

56. Catalano, *Studi su Diritto familiare e gentilizio romano,* Milán, 1942, págs. 49 y sigs., con base en Gelio, *Noct. att.* 10,20 y 27,21,27; Livio, 10,8. Cfr. De Francisci, *Storia del Diritto romano,* I, cit., págs. 176 y 178, nota 2; Richard, *Les origines de la plèbe romaine. Essais sur la formation du dualisme patricio-plébéin,* Roma, 1978, *passim.*

separación trifuncional en la sociedad romana primitiva? Tema polémico que la romanística, casi unánimemente, niega. No obstante, hay que mencionar, aquí y ahora, un precioso dato apenas recogido en los trabajos de la iushistoriografía más reciente. Me refiero a la mención de las tres funciones indoeuropeas en las Tablas Iguvinas [57], estudiada, entre otros, por Devoto y Dumézil. Estas Tablas describen, en lengua umbra, el ceremonial de la lustración anual realizada por los sacerdotes, consistente en una circunvalación en torno a la ciudad. La procesión es interrumpida en cada puerta de la ciudad mientras se pronuncian unas fórmulas acompañadas de oblaciones en las que —citamos a Benveniste— se pide «protección divina sobre los seres o las cosas, que son enumeradas en seis nombres consecutivos, repartidos en tres grupos de dos... Cada uno de estos tres grupos interesa, respectivamente, a una de las zonas de la vida social... El principio de clasificación sigue siendo el mismo: los sacerdotes, los guerreros, los cultivadores (hombres y rebaños)» [58]. ¿Prueba ello la estructura social tripartita en la Roma arcaica? Hay que resistirse a esta hipótesis tan tentadora y sugestiva, que el mismo Dumézil ha abandonado hace años, concretamente a partir de 1950. Ciertamente, Dumézil dio un paso gigante, y con él los estudios sobre el trifuncionalismo de las sociedades indoeuropeas, cuando se convenció de que la ideología trifuncional de esos pueblos «no se hallaba acompañada forzosamente, en la vida de una sociedad, de la división tripartita *real* de esa sociedad, según el modelo indio, y que, por el contrario, allí donde se la podía constatar, podía no ser (o ya no ser, o no haber sido nunca) más que un *ideal y,* al mismo tiempo, un medio para analizar e interpretar las fuerzas que aseguran el curso del mundo y la vida de los hombres» [59]. Y en el tema que nos ocupa, Dumézil reconoce que la sociedad romana arcaica no se hallaba *realmente* dividida en clases funcionales, error que era lógica consecuencia. de atribuir también un origen trifuncional a las tres tribus romulianas de los *ramnes, titios* y *luceres* (tesis esta última que sí se sigue manteniendo). Confiesa Dumézil: «He necesitado bastante tiempo —y

57. Devoto, *Tabulae Iguvinae,* Roma, 1962, texto y comentarios; Dumézil, «Les trois grands dieux d'Iguvium», en *Idées romaines,* cit., págs. 167-178.

58. Benveniste, cit., págs. 190-191. Aunque De Francisci conocía la obra de Devoto y Dumézil, cita las *Tabulae Iguvinae* en su *Primordia civitatis,* cit., pág. 223, sin indicar la tripartición social contenida en ellas.

59. Dumézil, *Mito y Epopeya,* I, cit., pág. 14.

me excuso de ello— para comprender que el estudio comparativo de las leyendas no podía servir de ilustración a tales hechos» [60], pero sí para descubrir una ideología trifuncional latente en ellos, como concepción ideal del cosmos y de la sociedad, que demuestra en definitiva «que los analistas de aquéllos mantenían una total comprensión del doble resorte de la acción, del doble carácter de los actores» [61]: un plano ideal o trifuncional y otro plano real o histórico.

Esta es precisamente, en nuestra opinión, la única forma de entender la presencia de tres pueblos distintos a la hora de conformarse la historia de los orígenes de Roma. Los analistas romanos no piensan míticamente (como sus antecesores hindúes, iranios o jonios), sino que piensan históricamente. Por ejemplo, no hablan de la génesis del mundo, sino de la historia de «su» mundo: Roma. Al igual que otros pueblos, la fundación de una ciudad (Roma) representa, de hecho, la repetición de su cosmogonía, de modo que el sacrificio de *Remo* refleja el sacrificio cosmogónico primordial protagonizado en otras culturas por la muerte de un dios primordial *(Purusha, Ymir, Punku, Tiamat,* etc.). «Al ser inmolado —dirá Eliade— sobre el emplazamiento de la futura Roma, Remo asegura el futuro feliz de la ciudad, es decir, el nacimiento del pueblo romano» [62]. Pues bien: las tres funciones tienen una trascendencia cósmica, se proyectan o justifican las tríadas de dioses soberanos, inspiran las hazañas de los dioses, se reflejan en un modelo ideal de la sociedad, etcétera. La ideología trifuncional es una concepción más amplia que no se agota en el fenómeno social. Dirá Du-

---

60. Dumézil, cit. sup., pág. 20.

61. *Ibídem.*

62. Eliade, *op. cit.*, II, pág. 116, con base en Floro (*Reg. rom.*, epit. 1,1,8), Propercio (4,1,31), Tito Livio (1,3ss), Ovidio (*Fasti* 2,381ss), Dion. Hal. (*Ant. rom.* 1,76ss), Plutarco (*Rom.* 3,11). Un sugestivo trabajo de Camacho Evangelista apunta la estrecha relación entre el trifuncionalismo y la fundación de Roma, pues ésta «significa la eliminación de la sociedad tripartita llevada a cabo por una revolución de los productores-pastores, hecho que facilita la consolidación de la nueva forma económica hacia la mitad del siglo VIII a. C. Esta revolución económica y social constituye un cambio histórico tan importante que en los siglos siguientes será considerada como equivalente a la fundación de Roma». «Economía y sociedad en la leyenda de la fundación de Roma», en rev. *Sodalitas,* 1 (Granada, 1980), págs. 66-67, que es un avance a partir de la tesis de De Martino, «Essais d'interprétation économique-sociale de la légende de Romulus», en *Latomus,* XXVI (Bruselas, 1967), págs. 297-315.

mézil: «Por encima de los sacerdotes, de los guerreros y de los productores —y más esenciales que ellos— se articulan 'funciones' jerarquizadas de soberanía mágica y jurídica, de fuerza física y principalmente guerrera, de abundancia tranquila y fecunda» [63]. O, dicho de otra manera, al igual que en las cosmogonías indoeuropeas el mundo está regido por tres funciones, la cosmogonía romana, al haber sido deliberadamente «historicizada», nos habla de esas tres funciones bajo el nombre de las tres tribus: «Rómulo y sus compañeros están caracterizados por la primera función, los etruscos por la segunda y los sabinos por la tercera» [64]. La etimología que proponían Varrón y Cicerón, a pesar de ser todavía objeto de discusión, nos parece correcta: *«Tatienses a Tatio, Ramnense a Romulo, Luceres ut Junius a Lucumone»* [65]. También Floro [66] afirma que el pueblo romano se componía de los latinos, etruscos y sabinos unidos en una sola sangre y cuerpo. Nos resistiremos a sacar conclusiones etnológicas, que el mismo Dumézil rechaza; simplemente recordaremos que si los *ramnes* toman el nombre de *Rómulo, su* papel de primera función (soberanía mágica y jurídica) es claro. Los *Tatienses* o *Titienses* son la gente del rey sabino *Tito Tacio,* que, ya lo hemos visto, se caracterizan en las fuentes por su riqueza y prosperidad, que aportarán a la *cives* junto con la fecundidad, simbolizada en sus mujeres. *Lucumon,* el jefe etrusco, aparece en esta historia para auxiliar militarmente a *Rómulo* [67], por lo que su identificación con la segunda función, guerrera o militar, resulta verosímil. Es significativo que la analística republicana e incluso clásica (por ejemplo, Virgilio) haya asignado a los etruscos un papel militar o de segunda función *(La Eneida),* cuando históricamente destacaron más en el terreno comercial. ¿Estamos ante otro supuesto de manipulación de la historia real con fines nacionalistas siguiendo el mágico esquema trifuncional?

Abandonada definitivamente la hipótesis étnica de las tres tribus romanas, se ha pretendido darles una explicación territorial si-

63. Dumézil, *Mito y Epopeya,* I, cit., pág. 14.

64. Dumézil, *op. cit. sup.,* pág. 272, y «Les trois tribus primitives», en *Idées romaines,* París, 1969, págs. 209 y sigs.

65. Varrón, *De lingua latina* 5,55. También Cicerón, *De Rep.* 2,8.

66. Floro, *3,19: «Quum Populus Romanus, Etruscos, Latinos, Sabinosque miscuerit, et unum ex omnibus sanguinem ducta, corpus fecit ex membris, et ex omnibus unus est.»*

67. Servio, *Ad Aen.* 2,268 y 8,475. Censorino, *De die natali* 4.

tuándolas en los diferentes montes de Roma [68], lo que nos parece indemostrable. Hay que retomar la tesis trifundacional, la cual no debió pasar inadvertida para los analistas romanos posteriores, de modo que el mismo Virgilio, en su *Eneida* [69], repite el esquema trifuncional de los tres componentes de la *cives,* envejeciéndolo aún más al hacer combatir a *Eneas,* ayudado por el etrusco *Tarcón,* contra el rico pueblo del rey latino, concluyéndose el sinecismo que ya aparece en el esquema *ramnes-luceres-titienses.* Ello prueba el arraigo popular y la trascendencia ideológica que todavía en tiempos de Augusto se daba al papel de las tribus en el origen de Roma [70]. En definitiva, el significado funcional, aparentemente étnico, de los *ramnes, luceres* y *titienses* era evidente para los escritores latinos, de modo que si en ocasiones aparecen difuminadas tales funciones de cada una de las tres tribus se debe a que los mismos analistas, que «narraban un conflicto que debía terminarse con honor para todos y sin la victoria decisiva de ninguno, se vieran obligados a no poner en entredicho las cualidades militares de uno de los bandos en acción, oscureciendo de esta forma un poco el juego de las tres funciones» [71].

La uniformidad de los hallazgos arqueológicos prueba que las leyendas historicizadas sobre el origen de Roma no pueden ayudar a resolver su misterio ni servir de apoyo a hipótesis étnicas o territoriales: «Estructuradas, significativas, desarrollando un esquema anterior a Roma, estas leyendas no surgieron de hechos reales y, en consecuencia, no pueden revelarlos» [72].

---

68. Wenstrup, «Quelques recherches sur le problème des origines de Rome», en *Mélanges De visscher,* II, 3 (Bruselas, 1949), págs. 569-570. De Francisci, *op. cit.,* págs. 538-539, niega carácter trifuncional social a los *ramnes, luceres* y *titios,* «pues no hay rastros de ello en Roma». Hay que recordar que Dumézil interpreta no socialmente, sino cósmicamente (o, si se quiere, no históricamente, sino idealmente) el trifuncionalismo en las tres tribus.

69. Véase Dumézil, *Mito y Epopeya,* I, cit., págs. 338 y sigs.

70. Cicerón aporta datos significativos: que Tarquino no pudo variar el nombre de las tres tribus para continuar las reformas sociales inicales, dado que encontró contumaz oposición en el agorero *Attino Navius* (*De Rep.* 2,20), y que cada tribu suminastraba un augur: «*Ex singularis tribus singulos cooptavit augures (Romulus)*» (*De Rep.* 2,9). También sabemos que, además de sacerdotes, cada tribu proporcionaba soldados (Tito Livio, 1,36).

71. Dumézil, cit., pág. 282.

72. Dumézil, cit., pág. 412. En *Idées romaines,* cit., pág. 214, vuelve a insitir en que la identificación etnológica de las tres tribus romanas fue un error juvenil que no invalida su sentido trifuncional.

EL TRIFUNCIONALISMO EN EL DERECHO ROMANO PRIVADO

Partiendo de los estudios realizados sobre la concepción de las tres funciones, y especialmente de los trabajos de Dumézil, resultaba claro que tal ideología podía explicar el sentido de la división teórica en tres clases sociales distintas entre los antiguos pueblos indoeuropeos. Pero también se ponía de manifiesto que la ideología trifuncional trascendía el hecho social y se revelaba en la religión (las tríadas de dioses), la mitología (hazañas de dioses y héroes inspiradas en un modelo o esquema de acción tripartito), las leyendas épicas, los cuentos populares, etc. Para el jurista, la pregunta no tardaría en plantearse: ¿podía encontrarse en el derecho romano arcaico alguna influencia de la concepción trifuncional?. Hasta el presente sólo tengo conocimiento de dos autores que se han planteado tal hipótesis: F. Noailles, romanista, y M. L. Gerschel, historiador. Noailles expuso a Dumézil, en un coloquio celebrado en 1943, en la Section des Sciences Religieuses de la École de Hautes Études, su convencimiento de que las tres formas de *conventio in manum* tenían un significado trifuncional [73]. Desgraciadamente, Noailles no pudo publicar nada al respecto, dado que falleció poco después. En 1947, Gerschel, entusiasta de las tesis de Dumézil, redactó una memoria, hasta ahora inédita [74], en la que muy someramente proponía el valor trifuncional de varias instituciones de derecho romano privado: el testamento, la manumisión y la *pignoris capio*.

El trabajo no perseguía un análisis exhaustivo, sino que se limitaba a proponer las equivalencias trifuncionales de cada institución [75], sin que tales hipótesis tuvieran la proyección y divulgación que merecían.

Con el presente trabajo pretendemos, por tanto, resucitar la cuestión y plantear abiertamente una polémica pendiente desde 1947. Nuestro punto de partida será la controvertida frase de Ga-

---

73. Cfr. Dumézil, *Mariages indo-européennes,* París, 1979, págs. 19 y sigs.

74. Dumézil transcribe una síntesis de la memoria en *JMQ,* IV (París, 1948), páginas 170-176, y la vuelve a reproducir en *Mariages...,* cit., págs. 22-24.

75. Dumézil, *Mariages...,* pág. 22. Por otra parte, y a indicación de Dumézil, Gerschel remitió a Lévy-Bruhl la citada memoria para que en su calidad de especialista en derecho romano arcaico diera su opinión. Lévy-Bruhl desaconsejó a Gerschel el proseguir en esa dirección.

yo [76] a tenor de la cual las personas sujetas al poder de otro están *«in potestate, aliae in manum, aliae in mancipio»*. Así, estudiaremos el posible valor trifuncional del *testamentum*, institución que afecta de manera decisiva a quienes se encuentran *in potestate*. También la *conventio in manum*, institución que contempla los tres supuestos de entrar *in manu*, y la *manumissio*, institución que regula las tres formas de salir de la esclavitud.

formas de testamento	calatis comitiis = 1.ª función in procinctu = 2.ª función per aes et libram = 3.ª función
formas de conventio in manum	confarreatio = 1.ª función usus = 2.ª función coemptio = 3.ª función
formas de manumisión	vindicta = 1.ª función censu = 2.ª función testamento = 3.ª función

Expongamos las conclusiones provisionales a que me ha llevado la hipótesis trifuncional aplicada a estos tres institutos del derecho romano privado.

LAS TRES FORMAS DE TESTAMENTO

Ha sido fundamentalmente a través de Gayo, Aulo Gelio y Ulpiano como hemos conocido las tres formas primitivas de testamento romano [77]: el *testamentum calatis comitiis* (celebrado ante

76. Gayo, 1,49.

77. Gayo, 2,101-102: *«Testamentorum autem genera initio duo fuerunt: nam aut calatis comitiis testamentum faciebant, quae comitia bis in anno testamentis faciendis destinata erant, aut in procinctu, id est cum belli causa arma sumebant; procinctus est enim expeditus et armatus exercitus. Alterum in proelium exituri. Accesit deinde tertium genus testamenti, quod per aes et libram agitur. Qui neque calatis comitiis neque in procinctu testamentum fecerat, is si subita morte urguebatur, amico familiam suam, id est patrimonium suum, mancipio dabat eumque rogabat quid cuique post mortem suam dari vellet. Quod testamentum dicitur per aes et libram, scilicet quia per mancipationem peragitur.»* Ulpiano, Reg. 20,2: *«Testamentorum gener fuerunt tria, aunum, quod calatis comitiis, alterum, quod in pro-*

los comicios curiados presididos por el *pontificex maximus*), el *testamentum in procinctu* (ante el ejército preparado para la batalla) y el *testamentum per aes et libram* (venta fiduciaria a un extraño).

La identificación de cada una de estas tres formas de testar con las respectivas funciones de la ideología indoeuropea aparecen con cierta claridad: hay un testamento religioso, un testamento militar y un testamento patrimonial o económico. No obstante, la aplicación de estas categorías al arcaico derecho sucesorio romano nos obliga a plantearnos una serie de cuestiones en torno al origen y finalidad del testamento romano, sobre las que la doctrina actual no es todavía unánime. En este sentido, la cuestión más arduamente discutida es la que mantiene básicamente dos sectores doctrinales respecto a la precedencia en el tiempo de la sucesión testada o la sucesión legítima.

Una tesis [78] quiere que la sucesión testamentaria fue la forma primitiva de sucesión en derecho romano, de modo que un solo heredero era llamado a la jefatura política, religiosa y económica de la familia. El testamento tendría por finalidad no el llamar a un extraño en defecto de *sui,* sino el designar al *sui* más apto para gobernar la familia. Cumple, consecuentemente, la función que en otros pueblos desempeña la primogenitura.

---

cinctu, tertium, quod per aes et libram appellatum est. His duobus testamentis abolitis hodie solum in usu est, quod per aes et libram fit, id est per mancipationem imaginariam. In quo testamento librepens abhibetur et familiae emptor et non minus quam quinque testes, cum quibus testamenti factio est.» Aulo Gelio, *Noct, att.* 15,27: *«Tria enim genera testamentorum fuisse accepimus: unum quod calatis comitiis in contione populi fieret; alterum in procinctu, cum viri ad praelium faciendum in aciem vocabantur; testium per familiae mancipationem, cum aes et libra adhiberetur.»*

78. Defendida, entre otros, con sus variantes, por Bonfante, *Corso di Diritto romano,* I. *Diritto di famiglia,* Roma, 1925, págs. 5 y sigs., y VI. *La successioni. Parte generale,* Roma, 1930, págs. 71 y sigs.; Solazzi, *Diritto ereditario romano,* Nápoles, 1932, págs. 158 y sigs.; La Pira, *La successione ereditaria intestata e contro il testamento,* Florencia, 1930, págs. 46 y sigs.; Betti, *Diritto romano,* Padua, 1935, página 105, nota 2; Lévy-Bruhl, «Heres», en *Rev. International de Droits de la Antiquité* (RIDA), 3 (Bruselas, 1949), págs. 137-176, aunque tras el descubrimiento del Gayo de Antinoe ha asumido el consorcio familiar, relegando el papel del paterfamilias a una autoridad moral más que efectiva, un *primus inter pares.* J. Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de Derecho privado,* II, Barcelona, 1953, págs. 267 y sigs.

Otra corriente doctrinal [79] opina que no fue la sucesión testada, sino la sucesión legal, la forma más arcaica en derecho romano. El *testamentum* era inviable en época arcaica, dado que ser *heres* era consecuencia necesaria de ser *suus:* muerto el *paterfamilias,* la herencia corresponde a todos los hijos en régimen de consorcio familiar *(consortium ercto non cito).* Sólo en el supuesto de inexistencia de *sui* se le permite nombrar *heres* a un extraño mediante *adoptio (adrogatio).* Esta tesis, mayoritaria entre los romanistas, es la más acogida entre historiadores y filólogos, dado que el derecho comparado evidencia la precedencia de la sucesión legal sobre la testamentaria, especialmente entre los pueblos indoeuropeos [80].

Asimismo, dentro de esta corriente doctrinal, se llega a discutir si más que delación hereditaria o sucesión existe una *continuatio dominii,* pues parece lógico suponer que, como apunta Magdelain, los *suus* no son estrictamente *heres,* pues obtienen directamente los bienes sin que en ningún momento hayan quedado sin dueño, mientras que el extraño sí resultaría ser, primitivamente, el *heres* por antonomasia [81], a quien se legarían los bienes en defecto

---

79. Defendida, entre otros, por Perozzi, *Istituzioni di Diritto romano,* II, Milán, 1949, págs. 442 y sigs.; Arangio-Ruiz, *Istituzioni di Diritto romano,* Nápoles, 1968, pág. 508; Kaser, *La famiglia romana arcaica, conferenze romaistiche,* Università de Trieste, 1950, págs. 39-62, y *Derecho romano privado,* Madrid, 1968, pág. 299; Magdelain, «Les mots 'heres' et 'legare' dans la Loi des XII Tables», en *Hommage à Robert Schelling. Collection d'études latines,* 37, págs. 1870 y sigs.; De Francisci, *Arcana Imperii,* III, 1, Milán, 1948, págs. 185 y sigs.; Sohm, *Instituciones de Derecho privado romano. Historia y sistemas,* Madrid, 1936, pág. 509; De Martino, «Storia arcaica e Diritto romano privado», en *RIDA,* 4 (Bruselas, 1950), págs. 387-407; Voci, Istituzioni di Diritto romano, Milán, 1954, págs. 50 y sigs., y Diritto ereditario *romano,* I. *Parte generale,* Milán, 1967, pág. 10; Torrent, *Venditio hereditatis,* Salamanca, 1966, pág. 51; Fuenteseca, *Derecho privado romano,* cit., págs. 434 y sigs.; E. Varela, «La escasa viabilidad de la sucesión testamentaria en época arcaica», en *Estudios homenaje a Ursicino Alvarez,* Madrid, 1978, págs. 535-560, quien expone lúcidamente un estado de la cuestión.

80. Volterra, *Diritto romano e Diritto orientale,* Bolonia, 1937, págs. 83-237; Benveniste, *op. cit.,* pág. 215.

81. Magdelain, cit., págs. 170 y sigs., y otros romanistas, como Kaser y Torrent, ya citados, que apuntan en esa dirección basándose en Paulo (D. 28,2,11). Desde el campo de la filología, Benveniste afirma que, entre los indoeuropeos, el hijo no era designado como heredero: sólo eran llamados herederos los que heredaban en defecto de hijos, bien sean colaterales o extraños (*op. cit.,* pág. 215). En sentido contrario, algunos historiadores han aducido en prueba de la mayor antigüedad de la sucesión testada la leyenda de *Acca Laurentia* (cuidadora de *Rómulo* y

de *sui,* previa ceremonia de adopción (adrogatio), denominada posteriormente *testatio calatis comitiis...* De ahí que la cláusula de la tabla V, 4, tan discutida, *«sin intestato moritur»,* ha de identificarse como el supuesto no de quien muere sin testamento, sino de quien falleciera sin hijos y sin hacer la *testatio* adrogativa [82]. Igualmente, la necesidad atestiguada en las fuentes de desheredar a los *sui* como paso imprescindible para disponer libremente de los bienes sólo puede explicarse cuando no se concibe más que una sucesión legítima, forzosa e irrenunciable, como institución anterior al testamento [83]. La paulatina desaparición del consorcio familiar y arraigo de la sucesión testada en Roma sería un hecho posterior en el tiempo a múltiples factores, entre los que cabría citar la ventaja que propocionaba al *paterfamilias* una mayor liberalidad a la hora de disponer de sus bienes *mortis causa,* la superación de viejas concepciones agrícolas y patriarcales de la sociedad y la familia tras la generalización del comercio y la aparición de nuevos intereses sociales y económicos; en suma, el paso de una economía de tipo familiar a una economía abierta a causa del sinecismo y conquistas de Roma. Favorecieron tal proceso la aparición de formas de trabajo asalariado individual y otras formas precapitalistas... [84]

¿En qué afectan ambas tesis a la identificación trifuncional de los tres géneros de testamento? Si asumimos la precedencia de la sucesión testada en la Roma arcaica, la identificación trifuncional del instituto apenas plantearía problemas, pues ello probaría que la institución testamentaria se ha inspirado directamente del fondo más primitivo de las concepciones indoeuropeas del derecho (¿en-

---

Remo), quien hizo testamento en favor del pueblo romano, según Aulo Gelio (*Noct. att.* 7,7): *«Ea —Acca Laurentia— testamento, ut in Antiatis historia scriptum est, Romulum regem, ut quidam autem alii tradiderunt populum romanorum, bonis suis heredem fecit.»* Pero también es cierto el poco rigor y sentido histórico de los escritores romanos a la hora de relatar hechos aparentemente verídicos. Véanse notas 41 y 62.

82. Torrent, *op. cit.,* pág. 46; Varela, *op. cit.,* pág. 44.

83. Varela, cit., pág. 556; Voci, «Esame delle tesi del Bonfante su la famiglia romana arcaica», en *Studi in onore Arangio-Ruiz,* 1, Milán, 1952, págs. 101-146. Sólo posteriormente se consideraría *intestatus* no a quien realizase la *testatio* necesaria para la adrogación, sino a cualquier *sui iuris* que muriera sin hacer testamento.

84. De Francisci, *Usucapio pro herede,* Nápoles, 1965, págs. 78-80; Gutiérrez-Masson, *Del consortium a la societas,* I. *Consortium ercto non cito,* Madrid, 1987, páginas 135 y sigs.

tre las que estaba el testamento?), puesto que a la hora de ser diseñado ha quedado reflejada la estructura trifuncional. Incluso aceptando la afirmación de Gayo sobre la aparición del testamento mancipativo con posterioridad al testamento *calatis comitiis*, su configuración como acto económico-patrimonial también prueba su influencia o diseño trifuncional.

Si, por el contrario, y como parece más probable, admitimos la precedencia de la sucesión legal o directa *(continuatio dominii)* en la Roma arcaica, ello nos llevaría a conclusiones más sugestivas aún, pues habría que admitir que la aparición posterior del testamento en cuanto institución religiosa, social y jurídica hubo de estar en todo momento controlada y supervisada por los juristas o pontífices, por lo que la pregunta es en realidad: ¿obedece la sistematización tripartita del testamento a cargo de analistas a un hecho causal o casual?; ¿fueron tres formas simultáneas o sucesivas en el tiempo?; *¿fue diseñado el instituto de manera consciente por la analística romana de acuerdo al viejo esquema trifuncional?*

El *testamentum calatis comitiis* se otorgaba ante el pueblo reunido en una de las dos sesiones anuales de los comicios *(comitia curiata)*, el 24 de marzo y el 24 de mayo. Dado el carácter esencialmente religioso de la asamblea, era presidida por el *pontificex maximus*, y en ella se trataban asuntos relativos a la proclamación de *flamines*, adrogaciones y demás actos relativos al culto de la *cives* y de la *gens*. Se discute acerca de la naturaleza jurídica del *testamentum calatis comitiis* [85]: si era una *adrogatio* sencilla o cualificada o mera derivación de ésta, si es una institución autónoma o una adopción con efectos testamentarios. Lo cierto es que si la sucesión legítima fue anterior a la testamentaria, habría un momento en que, no existiendo el testamento, el *paterfamilias* sin descendencia, a fin de que no se extinguiera su familia, habría de adoptar como *suus* a un extraño mediante *adrogatio*, acto que se verificaría en los comicios curiados [86]. En definitiva, en la Roma arcaica no existiría, en rigor, el *testamentum calatis comitiis*, sino la *adrogatio* ante los comicios curiados, de modo que su configuración como institución testamentaria fue tardía, surgiendo junto a la

---

85. Varela, cit., págs. 547 y sigs.

86. Varela, comparando la institución de la *adrogatio* con el testamento comicial, explica su similitud con el origen de éste a partir de aquélla (*op. cit.*, págs. 544 y sigs.). Para la *adrogatio*, cfr. las fuentes latinas: Gayo, 1,99-101; Ulp., 8,3-6; Aulo Gelio, *Noct. att.* 5,19,6-9; Tácito, *Hist.* 1,15; Cicerón, *Pro domo* 13,34.

equiparación del *testamentum per aes et libram* con la *mancipatio familiae.* ¿Estamos, pues, ante una intencionada sistematización tripartita con significación trifuncional? Haciéndose eco de la doctrina mayoritaria, Varela afirma que posteriormente, y una vez comprobada la identidad de resultados del *testamentum per aes et libram* con «aquel tradicional acto arcaico de la *adrogatio,* también a ésta se le otorgará el mismo nombre de *testamentum,* denominación que se generalizará y transmitirá, siendo recogida por los juristas y autores clásicos como instituto vigente sólo en época pretérita» [87]. En el mismo sentido, Di Marzo [88] afirma que sólo cuando el testamento devino como figura específica se calificó de *testamentum calatis comitiis* a la *adrogatio,* por servir ésta para dar un *suus* al *paterfamilias* que carecía de descendientes.

Todo apunta a que hubo una deliberada sistematización de los modos de testamento en época tardo-republicana, según un modelo trifuncional, hasta un extremo que me atrevería a calificar de forzado. ¿Cómo explicar, si no, que los juristas romanos clasifiquen como testamento una institución que, en esencia, es una adopción que además tiene un dudoso contenido patrimonial?. Es más, ¿cómo explicar que la división en géneros de testamento se haya realizado precisamente en tres?. ¿Por qué se ha sistematizado una institución en tres categorías en un momento en que ello era aparentemente inútil, dado el desuso y abandono de la primera de ellas?. Finalmente, ¿por qué esas tres categorías son enumeradas en un orden tal que, curiosamente, coincide con el orden y significación que tradicionalmente se atribuye a las tres funciones de los pueblos indoeuropeos?. [89]

Es indiscutible la naturaleza religiosa del *testamentum calatis comitiis y,* por tanto, su posible identificación con la primera función del modelo indoeuropeo. El *testamentum calatis comitiis* persigue fundamentalmente la designación de un *heres,* bien para evitar la extinción de los *sacra y* del culto a los antepasados, bien para impedir la disgregación del patrimonio familiar [90], pero en

87. Varela, *op. cit.,* pág. 550, nota 42.

88. Di Marzo, *Istituzioni di Diritto romano,* Milán, 1968, pág. 446. También, entre otros, Jors-Kunkel, *Derecho privado romano,* Barcelona, 1965, pág. 450, nota 6.

89. Gayo, 2,10-102; Ulpiano, 20,2 y Aulo Gelio, 15,27.

90. Se discute el carácter religioso o patrimonial de la «herencia». Para Iglesias, «considerando la naturaleza política de la primitiva familia romana y teniendo

cualquier caso implica un acto trascendente y de gran relevancia para la comunidad, dado que estaba en juego la extinción de los *sacra* de una familia, amenaza que sólo podía paliarse mediante la adopción de un extraño, a quien previamente se exigía la abjuración de sus dioses familiares *(detestatio sacrorum),* a fin de entrar a participar del culto familiar del testador-adrogante [91]. Concibamos la *hereditas* con una significación extrapatrimonial y exclusivamente político-religiosa o la concibamos como *res corporalis,* y al *heres* como un adrogado en sus múltiples acepciones, incluida el de mero continuador en el dominio, la naturaleza religiosa y pública del instituto es clara: la *detestatio sacrorum,* la *adrogatio* y *testatio* celebrada ante la asamblea curiada presidida por el *pontificex maximus (o rex sacrorum)* evidencian el decisivo papel que se confería a los *sacra* en esta forma testamentaria. El *testamentum calatis comitiis,* en esencia, viene a decirnos esto: para heredar a un extraño, esto es, para ser recibido en sus *sacra,* hay que abjurar de los *sacra* propios en presencia del sacerdote.

Respecto al *testamentum in procinctu, su* sentido militar o de segunda función nos parece demasiado evidente como para insistir en él. Gayo refiere que este testamento era realizado por el *paterfamilias* delante de sus compañeros de armas, en orden de batalla

---

en cuenta que ésta no se dividía en otros grupos o familias, sino que el elemento personal y patrimonial se mantenía unido, se sienta la tesis de que el heredero era el sucesor en la potestad soberana sobre el grupo familiar o gentilicio, sobre la gran familia agnaticia» (*op. cit.,* pág. 266), que sigue las tesis de Bonfante. También para Lévy-Bruhl el *heres* tiene un carácter extrapatrimonial, hasta el extremo de que, interpretando a Gayo (2,224), afirma que podía destinarse todo el patrimonio a legados y manumisiones, dejando sin bienes al heredero, quien se haría cargo únicamente del culto familiar *(op. cit.,* pág. 141). Por ello, deduce Lévy-Bruhl que el heredero carece de prerrogativas económicas y las tiene religiosas y políticas (pág. 176); de este modo, el testamento comicial no tendría necesariamente significación económica (páginas 143-144). Para De Francisci, el testamento *calatis comitiis* es un «acto excepcional al que se recurría para evitar la temida extinción de los sacra y el cese del culto a los antepasados» *(Síntesis histórica del Derecho romano,* cit., pág. 167). Contrariamente a esta tesis, de una u otra forma, defienden el carácter patrimonial o corporal de la herencia Arangio-Ruiz, Ambrosino, Albanese, Biondi, Rabel, entre otros. Para Biondi, «en el antiguo ordenamiento patriarcal el testamento tiene el fin de asegurar la unidad patrimonial de la familia por medio de la designación de un nuevo jefe, evitando así la disolución del grupo que sería la consecuencia necesaria de la falta de tal designación» *(Sucesión testamentaria y donación,* Barcelona 1960, pág. 11).

91. Torrent, *Manual de Derecho privado romano,* Zaragoza, 1987, pág. 264.

(in procinctu) [92], y después de que el jefe de la unidad consultase los auspicios [93]. Parece tener su justificación y origen en los peligros de la vida militar, inmersa en continuas guerras: «*Niles autem apellatur vel a militia, id est duritia quam pro nobis sustinent*» [94]. Sohm [95] ve en el *testamentum in procinctu* una exención de las formalidades requeridas para el *testamentum in calatis comitiis, y* Bonfante [96] lo concibe, más que como una exención del *calatis comitiis,* como una sustitución de éste por circunstancias anormales. De alguna manera, la asamblea curiada y el sacerdote es sustituido por la asamblea militar y el jefe de la unidad. En cualquier caso, la flexibilidad con que se configura el instituto le sitúan históricamente como testamento singular o privilegiado [97].

La tercera forma de testamento en el derecho romano arcaico se efectuaba por el ritual del cobre y la balanza *(quod per aes et libram agitur),* a tenor del cual quien no había otorgado testamento podía mancipar o transferir su patrimonio, para el momento de la muerte, a un amigo leal *(fides emptor),* con el ruego de que dispusiera del mismo conforme a las instrucciones que le daba *(eunque rogabat quod cuique mortem suam dari vellet).* El adquirente no era formalmente *heres,* sino que «*heredis locum optinebat*» [98], *y* aun cuando técnicamente era *dominus* del patrimonio, no podía incumplir la *fides* puesta en él [99]. Según Gayo, «*testamentorum genera initio duo fuerant ... accessit deinde tertium genus quod per aes et libram agitur*» [100]. No obstante, puede discutirse que este tercer modo de testar sea menos antiguo que los dos anteriores.

---

92. Gayo, 2,101: «*id est eum belli causa arma sumebant; procinctus est enim expeditus et armatus exercitus*». Según A. d'Ors, más que una forma de testamento fue una facilidad otorgada a los militares para librarles de las exigencias del *ius civile.* Tal circunstancia, en cualquier caso, influyó en la relajación del formalismo romano (*Derecho privado romano,* Pamplona, 1968, pág. 267). Biondi, *op. cit.,* pág. 39.

93. Cicerón, *De oratore* 1,52,228.

94. D. 29,1,1.

95. Sohm, cit., pág. 541.

96. Bonfante, cit. pág. 571.

97. Discusión al respecto véase en Hernández-Gil, *El testamento militar. En torno a un sistema hereditario militar romano,* Madrid. 1946, págs. 175 y sigs.

98. Gayo, 2,103.

99. Biondi, *op.* cit., pág. 40. Estamos ante un precedente del ejecutor testamentario.

100. Gayo, 2,102-103.

Dumézil recuerda al efecto que en cuestiones históricas los escritores latinos carecen de sentido cronológico [101]. Véase lo dicho anteriormente sobre historicización deliberada de relatos míticos indoeuropeos verificada por la analística pontifical (fundación de Roma, hazañas de los reyes, rapto de las sabinas, combate entre los Horacios y los Curiaceos, lucha contra Alba Longa, contra Veyes, episodios de Mucio Scaevola y Horacio Cocles, Tarpeya, etc.). Albanese [102] apunta el origen predecenviral del testamento libral, consciente de que es una cuestión muy debatida. Veamos algunos argumentos al respecto.

Las formalidades del acto, descritas por Gayo, se ejecutaban ante cinco testigos ciudadanos romanos y del *librepens,* de modo que el testador transmitía, por venta imaginaria, su patrimonio a un tercero *(emptor familiae)* recitando una frase: *«Familiam pecuniamque tuam endo mandatela tua custodelaque mea esse aio, eaque, quo tu iure testamentum facere possis secundum legem publicam, hoc aere aeneaque libra, esto mihi empta»* [103], golpeando a continuación la balanza con un trozo de cobre, que entrega al testador para que pronunciase la *nuncupatio,* teniendo en la mano las tablas del testamento: *«Haec ita his tabulis cerisque scripta sunt, ita do ita lego testor, itaque vos, Quirites, testimonium mihi perhibedote»* [104]. Dumézil [105] ve en la palabra *endo* pronunciada por el *emptor familiae* una prueba de que tal rito, en realidad, proviene de una fórmula más antigua que ahora ha sido rejuvenecida y adaptada, pero conservando sus giros lingüísticos arcaicos.

Es más: ¿de dónde procede el dato de que la *mancipatio familiae* fue posterior a las otras dos formas de testar?. Unicamente de

---

101. Dumézil, *Júpiter, Mars, Quirinus,* IV, pág. 172. Así, por ejemplo, Plutarco afirma que *Numa* creó un nuevo *flamin,* el de *Quirinus,* al lado del de *Júipiter* y *Mars,* ya existentes, cuando sabemos que tal tríada de dioses era antiquísima y anterior a la *cives,* de modo que en época arcaica ya habría un *flamen* por cada divinidad.

102. Albanese, «La successione ereditaria in Diritto romano antico», en *Annali del Seminario Giuridico della Università di Palermo,* vol. XX (1949), pág. 290.

103. Gayo, 2,104.

104. Gayo, 2,104. Iglesias precisa que, en rigor, «no se transmite el poder sobre la cosa, sino la cosa sobre la que recae el poder» *(Estudios,* Madrid, 1985, ed. Univ. Complutense, Fac. Derecho, pág. 184).

105. Dumézil, *JMQ,* IV, pág. 172.

Gayo. Ciertamente, Gayo [106] justifica su origen tardío en la necesidad excepcional de estar por quien, estando en peligro de muerte, no podía esperar a una de las convocatorias anuales de los comicios curiados. Tal afirmación es discutida por algunos iusromanistas. Para varios romanistas [107], la *mancipatio familiae* no sería una forma testamentaria, sino un negocio fiduciario que aseguraba mayor libertad en el destino de los bienes del disponente, evitando la sucesión legítima, es decir, un medio indirecto para desheredar bien a los *sui* o, no existiendo éstos, a los familiares. Si sólo podía testarse en defecto de *sui*, la *mancipatio familiae* era el medio óptimo para evitar tal prohibición. Dicho de otro modo: la *mancipatio* testamentaria era un acto de disposición patrimonial por la que se fingía la venta del patrimonio a un extraño y cuya consecuencia podía ser vaciar de contenido económico al *heres* pues podía realizar tal negocio en presencia de *sui*. Hipótesis particular es la de Lévy-Bruhl [108], para quien la *mancipatio familiae* era el medio para alterar la sucesión forzosa o legal de los *sui*. Dado que para el citado autor el testamento comicial carecía de valor patrimonial por servir únicamente para la designación de un *heres* como jefe político o moral de la *gens*, la *mancipatio familiae* sirvió para que el *emptor familiae* asignase la masa hereditaria en los términos deseados por el causante. Inicialmente no cabría hablar de testamento, pues no hay institución de heredero hasta el *testamentum per aes et libram*, sino un mandato encomendado a la *fides* del *emptor*. Tal *mancipatio* podía realizarla incluso quien ya otorgó testamento comicial, toda vez que la designación de *heres*, carente de sentido patrimonial, no afecta al destino futuro del patrimonio familiar.

Segre [109] ha defendido una hipótesis muy criticada, según la

---

106. Gayo, 2,102.

107. Ambrosino, «Successio in ius - successio in locus - successio», en *studia et Documenta Historiae et Iuris*, 21 (1955), págs. 212 y 240; Albanese, cit., pág. 429; Danoyez, «Les donations visées para la loi Cincia», en *IURA*, 2 (1951), págs. 146-152.

108. Lévy-Bruhl, «Heres», cit., págs. 162-164 y 169; «Observations sur le régime successoral des XII Tables», en *Nouvelles études sur les très ancien Droit romain*, París, 1947, págs. 33-50; «Nature de la mancipatio familiae», en *Festschrift Schulz*, I, Weimar, 1951, págs. 253-262; «La tutelle des XII Tables», en *Studi Solazzi*, Nápoles, 1948, págs. 318-323.

109. Segre, *Ricerche di Diritto ereditario romano*, Roma, 1930, págs. 74 y sigs. También cabe el supuesto de que el *partefamilias* emancipe a sus hijos para transferirles la propiedad como extraños.

cual, en un primer momento, la *mancipatio familiae* se aplicó en defecto de *heres,* después en defecto de *sui* y finalmente se aplicó en presencia de *sui* como medio de dividir la herencia.

Sea como fuere, hay una básica coincidencia en que la *mancipatio familiae* era un acto patrimonial de claro significado económico y no un verdadero testamento, pues el adquirente *(emptor familiae)* no es heredero, no está *heredis loco,* sino *emptoris loco.* Era una venta fiduciaria con una finalidad testamentaria, un acto bilateral (no un acto unilateral, como todo testamento) por el que se evitaba la sucesión legal, bien desheredando indirectamente a los *sui,* bien dividiendo la herencia entre los familiares o para evitar el requisito de la adopción previa al nombramiento de *heres,* caso de inexistencia de *sui.*

Todo ello nos lleva a considerar excesivamente limitada la explicación dada por Gayo sobre el origen del testamento *per aes et libram.*

Hay un dato que apunta no sólo hacia la mayor versatilidad de la *mancipatio familiae,* sino también a una mayor antigüedad del instituto, equiparable a la del testamento comicial y militar. Dado que los plebeyos no tenían, primitivamente, acceso a los comicios curiados [110], estando el testamento *calatis comitiis* reservado exclusivamente a los patricios, cabe preguntarse: ¿cómo testaban en esa época los plebeyos? No puede admitirse que durante el tiempo en que hubo una forma patricia de testar (adrogar) no hubiera la correspondiente forma testamentaria plebeya; el que se desconozca tal testamento no significa que no existiera. De ahí que antes de admitir una forma desconocida, de la que no quedan huellas, es más lógico suponer que la *mancipatio familiae* fue el medio originario por el que los plebeyos, sin necesidad de adopción previa, vendían fingidamente su patrimonio con una finalidad testamentaria [111]. Y sólo posteriormente fue adoptado este sistema

---

110. Ortolán, *Historia de la legislación romana y generalización del Derecho romano,* Madrid, 1879, págs. 94; Bonfante, *Storia del Diritto romano,* I, Milán, 1958, págs. 103-113; De Francisci, *Storia del Diritto romano,* I, Roma, 1926, pág. 250; De Martino, *Storia della costituzione romana,* I, Nápoles, 1958, pág. 123; Fuenteseca, *Lecciones de historia del Derecho romano,* Madrid, 1975, pág. 34; Biondi, cit., pág. 42.

111. A pesar de lo discutible de algunas afirmaciones, es válida en esencia la afirmación de Ortolán: «Mientras que para el testamento del patricio eran convocadas las curias, y deliberaban sobre si estaba o no autorizada aquella intervención en

por los patricios como medio para evitar la sucesión legal, disponiendo de su patrimonio por medio del *emptor familiae*. Insistimos en que, como dice Biondi, «no se trata de una nueva forma testamentaria nacida autónomamente, sino del empleo de la *mancipatio* con una finalidad testamentaria» [112]. También cabe otra posibilidad: si suponemos que el testamento comicial fue más bien un acto de adopción sin valor patrimonial concreto, la *mancipatio* fue el medio por el que, desconociéndose todavía el instituto testamentario, los patricios eludían la sucesión legal para el caso de haber *sui*. De esta forma, la *mancipatio familiae* fue una institución usada indistintamente por patricios y plebeyos.

¿Qué grado de autonomía cabe atribuir al desarrollo de estas institución?. O, dicho más directamente y entroncando con la hipótesis del origen simultáneo de las tres formas testamentarias: ¿estamos ante tres formas testamentarias surgidas independientemente entre sí de forma arbitraria, saliendo al paso de necesidades sociales, o más bien estamos ante un no menos arbitrario diseño de la sucesión testada efectuado en fecha incierta, pero antigua, por los juristas, sacerdotes, en fin, analistas romanos? Ambas hipótesis son igualmente indemostrables, pero ¿podemos concebir una institución jurídica que no haya sido previamente pensada, o por lo menos controlada, por los juristas romanos? Ciertamente, las instituciones son, originariamente y de alguna forma, el reconocimiento oficial de una situación de hecho, pero, al menos cuando son recogidas y protegidas por la autoridad pública, ¿no sufren una adaptación o transformación al sistema de estructuras político-sociales ya vigentes?. [113] Ello no es óbice para que, como señala unánimemente la doctrina, puedan señalarse dos fases históricas en el

---

el orden de la familia aristocrática... (el plebeyo) llegó, menos noble, pero más fácilmente, al mismo resultado por medio de un rodeo, vendiendo su patrimonio futuro por la solemnidad del *aes et libram» (op. cit.*, pág. 94).

112. Biondi, cit.: «El acto se encuentra en el ámbito del comercio y, precisamente, del comercio *mortis causa*. Y como a los romanos les repugna crear *ex novo*, se recurre a la *mancipàtio*, el acto patrimonial por excelencia que mejor se prestaba por su naturaleza a aquella adaptación» (pág. 40). En cualquier caso, no podemos negar al testamento romano su originalidad respecto a otros pueblos indoeuropeos, pues como certeramente señala Biondi, «se nos presenta como una de las creaciones más originales y características del genio jurídico latino» (cit., pág. 16).

113. Sobre este proceso véase Alvarado. *El pensamiento jurídico primitivo*, Madrid, 1986, págs. 101 y sigs., en el que se mantiene el origen del derecho y de las instituciones como una institucionalización de conductas ejemplares.

testamento *per aes et libram.* La más antigua, en la que no hubo realmente testamento, sino un medio indirecto para lograr parecidos efectos al testamento comicial o para eludir la sucesión legal mediante la antiquísima *mancipatio,* y una segunda fase en la que se configura el verdadero testamento libral, en el que el ceremonial del cobre y la balanza tiene por finalidad «no el inmediato traspaso de un dominio más o menos efectivo, sino la institución de un *heres*» [114]. ¿A qué causas se debió tal evolución?. Posiblemente hubo un momento en que se siguió realizando la *mancipatio,* pero ésta se convirtió en una mera formalidad, pues el testador, teniendo en la mano las *tabulae* del testamento, efectúa una declaración oral *(nuncupatio)* ante los testigos el *familiae emptor* y el *librepens,* afirmando que en ellas se contiene su testamento. Es decir, la *voluntas testatoria* es ya de por sí la productora de efectos jurídicos, adquiriendo la herencia el designado en el testamento como heredero y no el *familiae emptor,* que ahora pasa a ser un mero custodio del patrimonio. Y en última instancia el motor de tal evolución institucional pudo ser, como señala De Francisci [115], la jurisprudencia pontifical, dado que mediante la *mancipatio familiae,* al no existir institución del heredero, los beneficiarios no estaban obligados respecto a los *sacra* al menos hasta posesionarse de la herencia, por lo que los sacerdotes intervinieron para que siempre estuvieran atendidos los dioses familiares pudiéndose instituir heredero en el documento secreto entregado al *emptor.* ¿Acaso fue una medida de los pontifices para dar más seguridad a un acto cuya práctica estaba ya demasiado extendida entre las clases patricias?.

En conclusión, el carácter económico-patrimonial de la *mancipatio familiae,* es decir, su valor de tercera función, nos parece clara. Sintéticamente, el problema queda reducido a estos términos supuesto que la *adrogatio comicial* (llamada posteriormente por los juristas testamento *calatis comitiis*) estaba reservada a la clase patricia, ¿habría una forma de *adrogatio* plebeya?. Es claro que, como tal *adrogatio,* no, pues ésta sólo se verificaba ante los comicios curiados y en presencia del *pontificex maximus* [116]. Incluso

114. Arias Ramos, *Derecho romano,* Madrid, 1947, pág. 536, Torrent, cit., página 625; *Venditio hereditatis,* cit., págs. 76-77 y 85 y sigs. Para el paso de la *mancipatio familiae* al testamento *per aes et libram,* véase bibliografía en Albanese, cit., págs. 428 y sigs.

115. De Francisci, *Sintesis histórica...,* cit, pág 167.

116. Aulo Gelio, *Noct. att.* 15,27,3; Gayo, 1,99; Ulpiano, *Reg.* 8,2-3.

hay quien, como Castelo, apunta la posibilidad de que, primitivamente, el *ius gentilitatis,* particularmente trascendente en materia de familia (tutela, sucesión, adrogación), no se aplicase a los plebeyos porque éstos carecían de organización gentilicia [117]. En cualquier caso, resulta probable que en la Roma arcaica el único medio que encontró la plebe para disponer de sus exiguos bienes, en ausencia de *sui* fue recurrir a la ficción jurídica que proporcionaba la *mancipatio* para disponer *mortis causa* del propio patrimonio. Y todo ello en un momento en que todavía no existía propiamente el testamento.

A nuestro juicio, ésa era la razón de que, como señala Torrent, la fórmula de la *adrogatio* se parezca tanto a la de la *mancipatio familiae* transmitida por Gayo [118], Posteriormente, el enorme abanico de posibilidades que ofrecía la *mancipatio familiae* en orden a la libertad de disponer *mortis causa* significó el éxito y acogida de la institución entre todas las clases sociales, cuando el contenido de la *hereditas* fue prácticamente económico-patrimonial y habían perdido gran parte de vigencia sus connotaciones político-religiosas ya en época tardorrepublicana.

Desde su inicio, bajo la sencilla fórmula de la *mancipatio familiae,* hasta su depuración final *per aes et libran,* esta modalidad de testamento romano no perdió jamás su carácter económico-patrimonial, que es, en realidad, la verdadera esencia del testamento en sí. De ahí la reiterada utilización de términos de clara significación patrimonial en las fuentes romanas: *familiae emptor, vendere familiam, familiae venditio, mancipatio familiae, accipere mancipio familiam, familiam mancipio lare, familiam mancipare* y similares [119].

En definitiva, parece evidente que los tres géneros de testamento, en la Roma arcaica, pueden ser calificados de testamento *religioso* (ante el *pontificex maximus),* testamento *militar* (ante el ejército) y testamento *patrimonial* (ante el comprador o *emptor*), de acuerdo al valor funcional del mundo indoeuropeo. Probada la finalidad patrimonial del testamento *per aes et libram* (en ese sen-

---

117. Castelo, *Studi sul Diritto familiare e gentilizio romano,* Milán, 1942, pág. 58.

118. Gayo, 2,104; Torrent, *Manual de Derecho privado romano,* cit., pág. 550.

119. Gayo, 2,102 y 121; 2,14a; Ulpiano, *Reg.* 20,3,9 y 28,6; Aulo Gelio, *Noct. att.* 15,27,3. Cfr. Albanese, cit., pág. 288.

tido sería la única forma técnica de testamento), no la hallamos claramente en las otras dos formas de testamento. El testamento *calatis comitiis* encubre en realidad una *adrogatio* con fines sucesorios más que testamentarios, y el *testamentum in procinctu* probablemente tiene como finalidad una *adrogatio* excepcional concedida al soldado que carecía de *sui*. ¿Por qué razón fue asimilada posteriormente la *adrogatio*, religiosa o militar, a una forma de testamento en una época en que la ceremonia *per aes et libram* cumplía satisfactoriamente los objetivos de toda sucesión testada?. Tal asimilación deliberada, y hasta cierto punto tardía, sólo puede explicarse si admitimos una sistematización a cargo de analistas más preocupados de respetar una tradición que de depurar jurídicamente las instituciones. Todo ello viene a plantear la existencia, en torno al siglo III a.C., de una jurisprudencia pontifical muy sensible todavía a las viejas concepciones indoeuropeas, pues, efectivamente, si el testamento es una institución peculiarmente romana (nos referimos al testamento libral), su configuración trifuncional al modo indoeuropeo no es obra de un desarrollo extrapeninsular, sino creación tardía de la jurisprudencia romana, consciente de que tal esquema se encontraba reproducido en otras instituciones y facetas de la cultura romana, considerándolo suficientemente legitimado por su vetustez inmemorial.

LAS TRES FORMAS DE «CONVENTIO IN MANUM»

Admitida la distinción entre matrimonio y *conventio in manum*, cabe sólo recordar aquí que en la época romana arcaica, dada la fuerza e importancia del grupo gentilicio, el matrimonio iba generalmente acompañado de *conventio in manum*. Sin embargo, no puede afirmarse que existiera propiamente matrimonio *cum manu*, sino dos instituciones distintas, tal y como Volterra [120] ha demostrado.

---

120. Volterra, «La conception du mariage à Rome», en *RIDA*, II (Bruselas, 1959), págs. 368 y sigs.; *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Padua, 1940, pág. 56; *Lezioni di Diritto romano. Il matrimonio romano*, Roma, 1961, págs. 96-119; «Quelques observations sur le mariage des 'filii familias'», cn *RIDA*, I (Bruselas, 1948, págs. 213 y sigs.; «Nuove osservazioni sulla 'conventio in manum'», en *Actas del Congreso Internacional de Derecho Romano e Historia del Derecho de Verona (1948)*, vol. III, Milán, 1951, págs. 29 y sigs; «La 'conventio in manum' e il matrimonio romano», en *Temis*, 22 (1967), págs. 11 y sigs.

Efectivamente, Gayo aporta un dato revelador: *«Idem iuris est si cui post factum testamentum uxor in manum conveniat, vel quae in manu fuit nubat»* [121]; por tanto, la ya casada *(uxor)* puede en un momento posterior *«convenire in manum» y* la mujer soltera que ya está *in manum* casarse [122]. Por otro lado, la frase de Gayo *«in manum autem feminae tantum conveniunt»* [123] no expresa que estén *in manum* las mujeres casadas, sino las mujeres, casadas o no. Igualmente, en otro lugar, Gayo [124], refiriéndose a la *coemptio,* dice que podía efectuarla el hombre ya casado con su mujer, lo que implica que ya estaban previamente casados, o también verificar la *coemptio* con un extraño (para evitar la tutela, por ejemplo), sin que tal extraño sea tenido por marido. Incluso cabe la *conventio in manum,* por *coemptio,* sobre la mujer soltera *sui iuris* [125].

El matrimonio romano, como mera situación de hecho, no tiene apenas relevancia para la vida jurídica y social de la Roma antigua: la ceremonia por la que se rige (que tampoco es imprescindible para su validez) no pasa de ser un acto privado con ribetes folklóricos. Por el contrario, en cuanto que ese matrimonio pueda o no conllevar la entrada de la mujer en el grupo agnaticio mediante la *conventio in manum,* las consecuencias (entrada en el culto familiar del marido y abjuración de los *sacra* familiares propios para formar parte, con todos los derechos, en el grupo agnaticio) sí serán controladas por el derecho pontifical.

Esta es una circunstancia común entre los pueblos indoeuropeos, que Benveniste señala: «Hablando propiamente, no hay término indoeuropeo para 'matrimonio'... De hecho, todas las expresiones que se encuentran hoy son de creación secundaria» [126]. Antiguamente, la expresión que se refería a la unión de hombre y mujer era «tomar mujer», «conducir mujer», en latín también: *ducere uxorem.* En el *Rig Veda* (1,18,8) se dice «tomar con la mano a la mujer» [127]. Y es que, debido a la peculiar estructura gentilicia ro-

---

121. Gayo, 2,139.

122. Cfr. Robleda, *El matrimonio en Derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad,* Roma, 1970, págs. 34 y sigs., quien sintetiza los argumentos de Volterra y apunta otros datos demostrativos de su tesis.

123. Gayo, 1,109.

124. Gayo, 1,114-115a.

125. Volterra, *Il matrimonio romano,* cit., págs. 104 y sigs.

126. Benveniste *op. cit.,* págs. 157 y sigs.

127. Benveniste cit., págs. 158 y sigs. Tales datos, testimoniados en los pue-

mana, la unión de una mujer a un hombre podía tener como consecuencia, más que el mero hecho de matrimonio, el de la incorporación de una mujer a un grupo agnado extraño en condición de *filius familias* si se casa con el *paterfamilias,* o de nieta de éste *(neptis loco)* si se casa con un *filius familias.*

Será a fines de la República cuando la concepción religiosa del grupo familiar se debilitará, junto a la práctica de la *conventio in manum.* El parentesco natural sustituirá al agnaticio; ya no será necesario que la mujer se integre en el grupo agnaticio del marido al contraer matrimonio, pudiendo conservar sus derechos dentro de la propia *gens.*

¿Cuáles fueron las formas de *conventio in manum*?. Tres: *confarreatio, usus y coemptio* [128]. Apuntemos ahora su carácter trifuncional: la *confarreatio,* como modo religioso y sacro de *conventio in manum,* está asociada a la primera función; el *usus,* como posible forma de adquisición de *manus* según el derecho privilegiado militar, encarnaría la segunda función; la *coemptio,* la tercera función, esto es, la *manus* por medio de una institución típica del comercio e intercambio de bienes. ¿Puede señalarse alguna relación entre estos tres modos de *conventio in manum y* las clases sociales romanas?. Efectivamente, al igual que el *testamentum calatis comitiis* (de primera función) estaba reservado originariamente a los patricios, la *confarreatio* será la forma aristocrática del «matrimonio» *cum manu* reservada exclusivamente a los patricios, hasta el extremo de que Westrup llega a afirmar que en el pensamiento patricio de la Roma arcaica «era sólo tenido como *iustae nupciae* el matrimonio celebrado mediante la ceremonia de la *confarreatio*» [129]. En realidad, la deducción de que la *confarreatio* era

blos indoeuropeos, pueden considerarse hechos probados, pues en este campo el nivel de las investigaciones está muy avanzado: «Los términos indoeuropeos relativos al parentesco figuran entre los más estables y mejor asentados del indoeuropeo, al estar representados en casi todas las lenguas y deducirse de correspondencias claras» (página 135).

128. Gayo, 1,110: *«Olim itaque tribus modis in manum conveniebant: usu, farreo coemptione.»* Boecio, *Ad Topica* 3,14: *«Tribus ... modis uxor habebatur: usu, farreo, coemptione.»* Servio, *Ad Georg...* 1,31: *«Tribus enim modis apud veteres uptiae fiebant: usu...»* También en 19,54. Ulpiano, *Reg.* 10, pero sólo menciona la *conferratio.* También en Cicerón, *Pro Flacco* 34,84.

129. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien droit romain,* Copenhague, 1943; págs. 9 y 23, con base en Servio *(Aen...* 4,339) y Gayo (1,112), pero fundamentalmente en Cicerón *(Pro Flacco* 34,84).

una ceremonia exclusivamente patricia se basa fundamentalmente en un comentario de Cicerón [130] en el cual, refiriéndose a los medios por los cuales la mujer de Andronio Sextilio, plebeyo, podía estar sujeta a la *manus,* alude a la *coemptio y* al *usus,* pero no a la *confarreatio,* lo que ha llevado a gran parte de la doctrina a interpretar otros textos latinos en esa dirección. Ya Bonfant [131] mantuvo también que el matrimonio farreado fue una unión exclusivamente patricia desde su inicio hasta el fin.

En realidad, ello era la lógica consecuencia del primitivo sistema social romano de clases rígidamente cerradas. Para Westrup [132], la clase patricia se configuró primitivamente como una clase cerrada, formulando su derecho matrimonial para impedir todo matrimonio legítimo entre patricios y plebeyos, al no poderse establecer una comunidad de culto entre ellos lo que parece confirmar Tito Livio: *«ne conubium patribus cum plebe esset»* [133].

Incluso cuando se extendieron entre las clases patricias otras formas de matrimonio unidas a *conventio in manum (usus* o *coemptio),* la *confarreatio,* al ser una institución esencialmente religiosa y exclusivamente patricia, quedó reservada para ciertos sacerdotes patricios, de modo que, aun habiendo caído en desuso, era todavía necesaria para quienes aspiraban al sacerdocio o a que sus hijos lo fueran [134]. Tácito [135] afirma que en tiempos de Tiberio

---

130. Cicerón, *Pro Flacco* 34,84.

131. Bonfante, *Corso di Diritto romano,* I, Roma, 1925, pág. 43. También Westrup, cit., pág 23.

132. Westrup, cit., pág. 54.

133. Hay razones para pensar que la unión entre patricios y plebeyos era vista primitivamente como impura y contaminante. Cfr. XII Tablas, 12,1, con Tito Livio 4,2,5,6: *«ut qui natus sit ignoret cuius sanguinis, quorum sacrorum sit dimidius patruum dimidium plebis... concubinatus ferarum situ».* También en Livio, 10,23 se dice que en el 459 de Roma *«Virginiam Auli filiam, patriciam plebeio nuptam L. Volumnio consuli, matronae, quod e patribus enupsisset, sacris arcuerunt»* o que en 5,30 describa a Camilo, el defensor de la religión de los patricios contra las pretensiones de los plebeyos *«qui meminissent sibi pro aris ac Deum templis ac Deum templis ac solo dimicandum fore».* Lo confirma también Cicerón, *De Domo* 13,35: *«quae causa cuisque sit adoptionis, quae ratio generum, quae sacrorum quaeri a pontificum collegio solet... ita perturbatis sacris, contaminatis gentibus, et quam deservisti et polluisti ... factus es filius contra fas cuius per aetatem pater esse potuisti».* Véase Castello, *Studi sul diritto familiare e gentilizio romano,* Milán, 1942, págs. 50 y sigs.

134. Gayo, 1,112; Dion, 2,25,2; Plin., *Hist. Nat.* 18,3,10 *«in sacris nihil religionius confarreationis vinculo erat».* Boecio, *Topica* 3,14: *«sed confarreatio solis pontificibus conveniebat».*

ya era difícil encontrar patricios nacidos de nupcias confarreadas entre quienes elegir un *Flamen Dialis*.

La evidencia de que hay un componente clasista en las tres formas de *conventio in manum,* como también lo había en las tres formas de testamento y en otras instituciones jurídicas romanas, llevó a Noailles [136] a plantear la hipótesis de que, en tiempos primitivos, la sociedad romana estaba dividida en tres clases más o menos rígidas y cerradas equiparables a las de los sacerdotes, guerreros y campesinos de la India brahmánica, estando en tal época reservada la *confarreatio* a la clase sacerdotal, el *usus* a la clase militar y la *coemptio* a los productores.

La mayoría de los romanistas supone que la *confarreatio* fue la forma más primitiva de *conventio in manum,* dado que era exclusiva de los fundadores de la *cives*. La controversia surge para aclarar y decidir la precedencia del *usus* y la *coemptio*. Para algunos, el *usus* es posterior a la *coemptio,* dado que aquél vino a mitigar los requisitos formalistas de la *confarreatio y* la *coemptio*. Finalmente, otro sector doctrinal estima que el *usus* precedió a la *coemptio* (hay quien opina que incluso precedió a la *confarreatio*), pues, entre otras razones, Gayo lo menciona en primer lugar, antes que la *confarreatio* y la *coemptio* [137].

Concretándonos al significado funcional de la *confarreatio,* toda la doctrina es conforme en su naturaleza esencialmente religiosa. Volterra [138] insiste en que no es una forma de matrimonio, sino que las *nuptiis confarreatis* hacen referencia al matrimonio al que acompaña la *manus* obtenida por confarreación (no de las nupcias obtenidas por confarreación). Gayo [139] menciona que la *manus* originada por *confarreatio* queda reducida *ad sacra,* es decir,

---

135. Tácito, *Anales* 4,16.

136. Noailles, cit. pr Dumézil, quien hace suya también la tesis del valor trifuncional de los modos dc *conventio in manus; Mariages...*, cit., págs. 21 y sigs. Ya hemos mencionado que Momigliano considera forzada esta interpretación, *OPUS,* II, Roma, 1983, cit., pág. 340.

137. Un excelente estado de la cuestión puede verse en Robleda, cit., págs. 22 y sigs.

138. Volterra, «La conventio in manum e il matrimonio romano», en *Temis,* 22 (1967), pág. 25, nota 75.

139. Gayo, 1,136: *«ut haec quod ad sacra tantum videatur in manu esse, quod vero ad ceteras causas proinde habeatur atque si in manum non convenisset».*

que el instituto viene precisamente a producir la *manus* y no a realizar el matrimonio. En cualquier caso, y esto es lo que nos importa ahora, la *confarreatio* viene a posibilitar el acceso de la *uxor* en los *sacra* del marido [140]. De ahí que cuando decae el peso del grupo agnaticio y el culto a los *sacra,* esta forma de *conventio in manum* quedará limitada a los sacerdotes en cuanto custodios de la tradición cultual.

Marquard [141], por ejemplo, mantuvo que la *confarreatio* se celebra no en la casa del esposo o de la esposa, sino en la curia, al tratarse de un acontecimiento social, solemne y religioso, que, de alguna manera, afectaba a los *sacra* familiares en cuanto que, como la *adrogatio,* implicaba el abandono por parte de la mujer de sus *sacra* para entrar a participar en el culto familiar del marido. Las fuentes describen el rito de la *confarreatio* sin que se pueda deslindar concretamente lo que pertenecía al rito nupcial de lo que era la *conventio in manum* patricia. Es posible que la *confarreatio* fuera, en este sentido, una figura híbrida que conllevase casi siempre ambas instituciones: *nuptiae* y *manus.* En todo caso, el ritual eminentemente religioso de la *confarreatio* es descrito abundantemente en las fuentes [142]. Sabemos que se realizaba ante el sacerdote de Júpiter *(Flamen Dialis),* quien dividía un pan entre los esposos *(confarreo)* como símbolo de *«consortium vitae».* Se inmolaba un buey, cuya piel cubría el asiento donde se sentaban los esposos [143], quienes también efectuaban una circunvalación ritual en torno al altar [144] mientras el sacerdote hacía intervenir el agua y el fuego en la ceremonia. La presencia de Júpiter y su esposa Juno en la *confarreatio* refuerzan el carácter sacral del acto. Júpiter, divinidad de la primera función interviene a través de su *Flamen Dialis;* la diosa Juno es invocada en el ceremonial, bajo la forma de Juno fuga o pronuba, como divinidad regente de los matrimonios [145]. Como tal unión religiosa, su vulneración mediante adulterio implicaba una mancha ritual o pecado, que exigía un sacrificio expiato-

140. Véase Robleda, cit., págs. *37 y* sigs.

141. Marquard, *La vie privée des romains,* I, París, 1892, pág. 43.

142. Gayo 1,112; Ulpiano, *Reg.* 9,1; Servio. *Ad Georg.* 1,31; 2,78; *Ad Aen* 4,102; 4,339; 4,374.

143. Gayo, 1,110-113; Plinio, *Ad sacris* 18,3: *«nihil religiosus confarreationis vinculo erat».*

144. De Francisci, *Primordia...,* cit., págs. 286-289.

145. Servio, *Ad Aen* 4,58-59; Virgilio, *Eneida* 4,166; Ovidio, *Met.* 6,428.

rio *(piaculum)* [146]. Creemos evidente, en consecuencia, que el carácter religioso de la *confarreatio* avala su significado de primera función, por lo que no insistiremos más.

Distinto es el *usus* como forma de *conventio in manum*. Su supuesto carácter de segunda función no aparece a primera vista, por lo que es necesario profundizar en el instituto para apuntar alguna hipótesis verosímil. Primeramente cabe decir que aparece plausible la tesis de Volterra, a quien sigue Robleda [147], de que el *usus* descrito por Gayo [148] presupone la existencia de un anterior matrimonio, de modo que, transcurrido un año de su celebración, la mujer caía en las *manus* del marido. Ello no significa que al cabo de tal año surja el matrimonio, sino que al mismo le acompaña la *conventio in manum* por el mero transcurso del tiempo: *«usu in manum conveniebat quae anno continuo nupta perseverat»*. La misma fuente explica, a renglón seguido, que las XII Tablas introdujeron la posibilidad de que quien no quisiera entrar bajo la *manus* del marido pudiera interrumpir el plazo apartándose cada año del domicilio conyugal durante tres noches seguidas: *«usurpatio trinoctii»* [149]. Para Westrup [150], el *ius trinoctii* fue ideado por la jurisprudencia pontifical para proteger las hijas patricias de la *manus* del marido plebeyo y, con ello, la dote. La *usurpatio,* que algunos hacen derivar etimológicamente de *usui-rapere,* «interrupción del uso», no deja de ser una figura jurídica paradójica, como ha apuntado Lévy-Bruhl [151], y, en cierto modo, forzada o, si se prefiere, privilegiada.

---

146. Plutarco, *Num.* 12. Véanse Westrup, cit., pág. 18; Noailles. «Les tabous du mariage dans le droit primitif des romains», en *Fas et Jus,* París, 1948, pág. 14.

147. Cfr. Robleda, cit., págs. 30-31, partiendo de las tesis de Volterra.

148. Gayo, 1,111.

149. Gayo, 1,111; Aulo Gelio, *Noct. att.* 3.2,12; Macrobio, *Saturnal* 1,3,9. Haas y Dumézil ven en la *usurpatio trinoctii* una costumbre indoeuropea muy antigua; en India, la *Triratra* («intervalo de tres noches») consiste en las tres noches, después de celebrada la boda, en las que ambos esposos realizan ceremonias de purificación, ayuno y abstinencia. Cit. por Dumézil, *Mariages...,* cit., pág. 52.

150. Westrup, cit, pág. 554.

151. Lévy-Bruhl, *Nouvelles perspectives sur le mariage romain,* cit., pág. 115; la usucapión, como modo de adquisición de un bien material, implica la pérdida de propiedad por parte del dueño por desinterés, y como éste no puede estar sin propietario, la prescripción adquisitiva actúa en favor de quien lo posee durante un tiempo y condiciones determinadas. Pero en el *usus* hay también una *capitis diminutio.* ¿Cómo justificar que el simple transcurso del tiempo produzca efectos tan desmesurados?. Tal es el caso de la *uxor sui iuris* que deja pasar el año para entrar en la *manus* de su marido.

¿Cuál fue el origen y finalidad del *usus*?. Westrup [152] cree ver en el *usus* una forma de matrimonio arcaico ya atestiguado entre los indoeuropeos. Al igual que Lévy-Bruhl [153], lo interpreta como una cohabitación experimental o de ensayo previo al matrimonio definitivo. Pero no distinguen claramente la diferencia entre matrimonio y *conventio in manum,* pues, en rigor, el matrimonio se habría realizado ya: lo que se difiere no es el matrimonio, sino la sujeción a la *manus* del marido.

Las hipótesis que sobre el origen y la finalidad del *usus* han dado los romanistas son variadas. Y en la mayoría de ellos no hay ningún elemento de fuerza, violencia o relacionado con la vida militar que pueda demostrar su significado de segunda función. Dumézil trató de aclarar los contenidos de segunda función del *usus* en sus *Mariages indo-européens* (París, 1979), sin descubrir ningún rasgo de violencia o de índole guerrero, aunque se mostraba inclinado a creer en la existencia de un rapto primitivo atestiguado por la costumbre romana, pero ello tiene que ver mas con las formalidades del matrimonio que con el *usus* propiamente dicho. En vano podemos buscar esta nota de fuerza en el *usus,* aun cuando Iglesias afirme que «el concepto de *usus,* más amplio que el de *possessio,* al que precede, significa originariamente servicio de un poder sobre una cosa o sobre una persona que obedecen a la ley de otra *manus*» [154], *y* de que «el mantenimiento del poder exige demostración de fuerza: *vindicere.* Si se produce el ataque, es menester venir a las manos: *manum conserere*» [155]. Tal vía no nos parece suficientemente demostrativa del carácter militar del *usus,* por lo que apuntaremos otras hipótesis con carácter provisional.

Si admitimos que el matrimonio patricio de época arcaica, cuando el grupo agnaticio gozaba de su mayor fuerza y presencia en la vida sociopolítica, iba invariablemente acompañado de *confarreatio* de forma simultánea [156] y que la *coemptio* era la forma plebeya posterior de *conventio in manum* que acompañaba al ma-

---

152. Westrup, cit., pág. 77. Dumézil lo equipara al modo *gandharva* de matrimonio hindú en *Mariages...,* cit., págs. 51-54.

153. Cfr. Westrup, cit., págs. 74-75.

154. Iglesias, *Estudios,* Madrid, 1985, pág. 197.

155. Iglesias, cit., pág. 198.

156. Tomulescu, «Les rapports entre le mariage et la 'manus'», en *RIDA* (Bruselas, 1971), págs. 725, discute las tesis de Volterra y mantiene que matrimonio y *conventto in manun* fueron instituciones inseparables hasta el siglo II a. C.

trimonio, podemos suponer que durante bastante tiempo el *usus* fue la *única* forma de *conventio in manum* que iba precedida de una ceremonia nupcial. Efectivamente, cabe la posibilidad de que la ceremonia confarreada constituyera de por sí un rito que llevase aparejado el matrimonio, y que la *coemptio* posterior, por el ritual de *la mancipatio* de la mujer, fuera también por sí solo ceremonia suficiente para atestiguar el «matrimonio» *cum manum,* sin ser necesaria una ceremonia matrimonial anterior o posterior, aunque esta última hipótesis sobre la *coemptio* es irrelevante para el argumento que ahora pretendemos. Quiero decir que la ceremonia matrimonial romana, *las nuptiae,* lo que otros autores denominan matrimonio *sine manus,* pudo estar vinculado durante mucho tiempo únicamente al *usus* en el sentido de que la *deductio in domum,* el cortejo familiar, la lucha simulada entre parientes, la *dextrarum iunctio,* fueron pasos del ceremonial nupcial que desembocaba, con el transcurso del año, en *conventio in manum* por *usus* (aunque no es necesaria ceremonia matrimonial alguna para considerar lícita la unión entre un hombre y una mujer).

Todo ello viene a poner de relieve la posible relación entre el *usus* y el ceremonial matrimonial. O, dicho de otro modo: sólo en el *usus* podemos encontrar una ceremonia anterior a la que se haya, por tanto, practicado el rapto simulado: *«rapta ex gremio matris».*

La *deductio in domum mariti* ha sido objeto de controversias doctrinales.

Las fuentes [157] describen la entrega de la mujer, el cortejo de amigos y parientes que, entre música y flores, acompañan a la novia a casa del marido, en cuya puerta la novia ungía el umbral de la misma con óleo y colocaba una cinta de lana para invocar la potencia mágica y acaso para congraciarse con unos genios familiares hasta ese momento extraños, es decir, hostiles. Finalmente, el marido cogía en brazos a la novia para atravesar el umbral de la puerta *(dextrarum iunctio),* pronunciando ella esa oscura frase *«quando tu Gaius ego Gaia».* Tal rito ha sido diversamente interpretado [158]: desde los que ven en la *dextrarum iunctio* un rito por el cual el marido evita que su mujer sea dañada por la potencia mágica de los genios familiares al pisar la casa, o los que ven en

157. Plinio, *Nat. Hist.* 28,12; Servio, *Aen.* 4,458; Arnobio, *Adv. Nat.* 3,25.

158. Bibliografía al respecto en De Francisci, *Primordia Civitatis*, cit., pág. 288, nota 681.

ello un resto histórico de rapto simulado, hasta quienes lo encuadran dentro de los ritos de paso.

Partidarios de interpretar la *dextrarum iunctio* como pervivencia de un antiguo rapto [159] cabe citar, entre otros, a Huvelin, Rossbach y Noailles. Aparte de razones sociológicas y etnológicas, mencionan ejemplos épicos y mitológicos: rapto de las sabinas, rapto de Elena, rapto de Perséfone, de Gullveig, Taraka, etc. [160] No obstante, esta hipótesis tiene hoy día graves objeciones [161]. El supuesto rapto no lo inicia el marido, sino un pariente de la mujer [162]. Por otra parte, no se observa tal práctica en el ceremonial nupcial de la mujer viuda o divorciada, lo que probaría que tal rapto es un rito de paso que, una vez celebrado, ya no puede volver a ejecutarse [163]. Tenemos también el caso del marido que decide vivir en la casa de la familia de su mujer, lo que excluye la idea de rapto [164]. Finalmente, no cabría introducir la hipótesis del rapto como costumbre ceremonial que precede al *usus* si consideramos que, por analogía con las *res furtivae,* la mujer tomada contra su voluntad no era susceptible de *usucapio* [165].

Pero ¿y si era un mero simulacro de rapto como parodia de una antiquísima costumbre?. Más aún: ¿y si la novia consentía en

---

159. Huvelin, *Cours élémentaire de droit romain,* París, 1934; Rossbach, *Untersuchengen über die römische Ehe,* Stuttgart, 1853, págs. 328-334 y 360.

160. Fuentes sobre el rapto en relación al rito nupcial: Servio, *Ad Buc.* 8,20: «*Varro in aetiis dicit sponsas... quas etiam ideo limen ait non tangere, ne a sacrilegio incoherent, si depositurae virginitatem calcent rem vestae, id est numini castissimo, consecratam.*» Dion Hal., 2,30,5; Plutarco, *Rom.* 14,2; 15,5 y 19,4; *Cuest. Rom.* 29, y Cas. 815. Del rapto de Perséfone, Homero, *Od.* 10,491, y de Elena, *Il.* 3,443-3,445.

161. Kunkel, «Matrimonium», en *Realenzyklopädie Pauly-Wissowa,* XIV, columna 2.271; Westrup, *Quelques observations sur les origines du mariage par usus et du mariage sans 'manus' dans l'ancien droit romain,* París, 1926, pág. 46; Ourliac y Malafosse, *Histoire du droit privé,* III, París, 1968, pág. 68; Rage-Brocard, *La deductio in domum mariti,* París, 1933, pág. 60; Peruzzi, *Origini di Roma,* I. *La famiglia,* Florencia, 1970, pág. 89.

162. Rage-Brocard, cit., pág. 52.

163. Rage-Brocard, cit., pág. 60.

164. D. 23,2,5; 7,8,4,1, aunque tal práctica es mucho más tardía y, en todo caso, defensores de la existencia de un rapto histórico insisten en que ya no es un rapto real, sino simulado, por lo que cabría «raptar» a una mujer y luego convivir con ella en la casa de sus padres, dado que tal costumbre es vivida ya como tal y no como rapto.

165. Westrup, cit., pág. 68.

el rapto como medio de forzar a su *gens* a aceptar un matrimonio que previamente había sido denegado?. Por otro lado, hay que recordar que los textos latinos [166] mencionan que tras el rapto violento de las sabinas, ellas acceden posteriormente a quedarse con sus nuevos maridos, intercediendo en la guerra y paralizándola al llevar en sus entrañas sangre romana. Este sería el momento en que Rómulo transforma el *usus* en *confarreatio* al acordarse la total comunidad de cultos entre cónyuges [167].

Aun cuando mayoritariamente la doctrina actual considera desacreditada la hipótesis del rapto, lo cierto es que tal práctica está atestiguada en la mayor parte de los pueblos antiguos. En las leyes de Manú, respecto a las ocho clases de matrimonio, se establece que «hay legisladores que consideran convenientes para un *brahman* sólo las cuatro primeras, y que no asignan al *chatriya* sino el modo de los gigantes (el quinto modo)» (3,24). Y más adelante (3,33) se regula que, «cuando se rapta por fuerza de la casa paterna a una joven que pide auxilio y llora..., se llama a este modo el de los gigantes». Por tanto, en la antigua India de los arios no sólo parece que existía el matrimonio mediante rapto real, sino que tal costumbre era exclusiva de la *casta militar* (segunda función). También es cierto que, en los pueblos en donde se localiza la práctica del rapto de la mujer, se observa que tal costumbre está tan asumida socialmente que hace sospechar bien que el rapto real se transformó en un rito social regulado pacíficamente, bien en una forma de forzar el matrimonio ante la negativa de los padres. Efectivamente, entre los germanos está atestiguada la existencia histórica de un *rapto fingido* por la mujer *(Entführungsehe)* cuando la *sippe* de ésta niega el consentimiento matrimonial [168]. Ante hechos consumados, la costumbre consideraba válida la unión *si hubo anuencia de la novia,* con la obligación de indemnizar a la familia de ella.

Cabe también pensar en la hipótesis de que más que rapto real

---

166. Tito Livio, 9,13-16, Plutarco, *Rom.* 15,4-7; *Cuest. Rom.* 29; Macrobio, *Sat.* 1,15.

167. Con base en Dion. Hal., 52,25 y 2,24. Dumézil ve en el rapto de las sabinas la prueba de que históricamente el rapto justificase la aparición del *usus* y su posterior sustitución por la *confarreatio* (*Mariages...*, cit., págs. 76 y sigs.).

168. Planitz, *Principios de Derecho privado germánico,* Barcelona, 1957, pág. 191; Brunner-Schwerin, *Historia del Derecho germánico,* Barcelona, 1936, página 225, nota 1.

asistimos a alguna suerte de «iniciación» guerrera o prueba previa al acceso a la cofradía de guerreros. De ahí que quepa identificar el rapto a un rito de paso, según terminología popularizada por Gennep [169], para quien no existe rapto en cuanto robo, sino «un rito de paso» en el que los gestos, luchas simbólicas, etc., inciden en el hecho de la «separación» de la mujer respecto a su clan y su «entrada» en el del marido, y que, como apunta Humbert [170], señala el fin de la condición de virgen y el advenimiento a la condición de *uxor.* Ahora bien: esta interpretación se fija exclusivamente en el papel de la mujer, olvidando el del varón. En este sentido tampoco nos parece desacertado interpretar el rapto simulado como un resto de la antigua costumbre de probar las aptitudes de los jóvenes pretendientes; circunstancia en que se basó Frazer para escribir su *Rama dorada,* al descubrir tal mecanismo en la base de la sucesión real.

Efectivamente, la antropología cultural ha encontrado prueba de ello en varias comunidades primitivas. Así, Lowie llega a la conclusión de que la lucha de los jóvenes por una mujer es el medio de «cerciorarse de que el joven es capaz de mantener una familia», y más que un rapto real hay que ver «en el rapto simbólico simplemente la prueba final de la destreza y habilidad del pretendiente» [171].

Con ello queda planteada, no demostrada, una nota de «violencia» en la ceremonia matrimonial, pero no en el *usus* en cuanto forma de *conventio in manum,* pues la supuesta relación exclusiva entre el rito nupcial y *usus,* al carecer la *confarreatio* de tal rito matrimonial, no deja de ser una hipótesis. Además, ni la *deductio in domum,* ni las *tabulae,* ni formalidad alguna son necesarias para el matrimonio romano. Sabemos que existía una ceremonia nupcial, pero también sabemos que era válido el matrimonio sin necesidad de ella por el solo hecho de manifestar la *affectio maritalis* [172].

Hay otro camino: la relación originaria y exclusiva entre el *usus y* el derecho privilegiado militar, esto es, el *usus* como forma típica de *conventio in manum* para los soldados.

---

169. Gennep, *Les rites de passage,* París, 1909 (trad.: *Los ritos de paso,* Madrid, 1986, págs. 135-140).

170. Humbert, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale,* Milán, 1972, pág. 10.

171. Lowie, *La sociedad primitiva,* Buenos Aires, 1972, pág. 26.

172. Papiniano, D. 39,5,31 pr. y D. 24,1,66 pr.

En una época en la que el estado de guerra continuo entre tribus y comunidades era lo habitual, el vencedor se otorgaba el dominio absoluto sobre los enemigos capturados. Paulo [173] reconoce que no era original ni exclusiva de Roma la costumbre de que el derecho de sus ciudadanos dejara de existir cuando éstos cayeran prisioneros del enemigo. La cautividad se equipara con la muerte: *«servitutem mortalitati fere comparamus»* [174]. La pérdida de todos los derechos del romano cautivo era atenuada con el *ius postliminii,* institución por la cual, al regresar a Roma, se le restituían todos sus derechos, excepto los derivados de situaciones de hecho (como, por ejemplo, el matrimonio). La antigüedad de esta institución se demuestra, en opinión de Hernández-Tejero García [175], en la circunstancia de que tal reintegración se verificase sin la intervención de magistrado alguno.

Las consecuencias, de orden jurídico, de la cautividad de un ciudadano romano son importantes: pierde la patria potestad sobre sus hijos y, por tanto, se harán *sui iuris* [176]; pero como la jurisprudencia pontifical no podía aceptar que, vuelto el padre y recobrada la *patria potestas,* la condición de *sui iuris* estuviera afecta a una condición resolutoria, se estableció que la *patria potestas,* durante el cautiverio, se mantiene pendiente en virtud del *ius postliminii; «pendet ius liberorum»,* dice Gayo [177]. Ulpiano es más explícito: *«Patria potestas in filio eius interim pendebit»* [178]. No obstante, apenas había consecuencias jurídicas para el hijo menor de padre cautivo, según estuviera la *uxor* bajo la *manus* del marido o fuera de ella, pues incluso el hijo nacido antes de la adquisición del *annus usus* no hacía depender la *potestas* de la adquisición de la *manus* sobre la madre, sino que derivaba de la mera procreación del padre conforme a la regla *«fructus percipiendo suos facit, quos suis operaris adquisierit»* [179].

---

173. D. 49,15,19 y D. 49,15,5,2.
174. Ulpiano, D. 50,17,209.
175. Hernández-Tejero García, *Régimen jurídico del prisionero de guerra en la Roma antigua,* Madrid, 1987, pág. 15 (tesis doctoral defendida en la Fac. de Derecho de la Univ. Complutense).
176. Gayo, 1,129.
177. Gayo, 1,129.
178. Ulpiano, *Reg.* 10,4. También Trifonino, D. 49,15,12,1.
179. Pomponio, D. 22,1,45. Cfr. Torrent, *Manual de Derecho privado romano,* cit., pág. 529.

Contrariamente, sí se aprecian consecuencias de cierta relevancia respecto al ciudadano cautivo en orden a la situación de su *uxor* según se haya establecido o no la *conventio in manum*. Sabemos que el matrimonio del ciudadano romano quedaba disuelto cuando éste caía prisionero [180]. Trifonino [181] añade que tal circunstancia se verificaba aunque la esposa continuase viviendo en el hogar conyugal con intención de seguir casada. ¿A quién beneficiaba tal circunstancia?. La anterior afirmación de Trifonino parece reflejar una práctica habitual perseguida: que la mujer pretendiera consolidar sus derechos agnaticios y sus expectativas hereditarias en la familia del marido. Efectivamente, en los supuestos de matrimonio con *conventio in manum,* la mujer no se ve afectada patrimonialmente por la cautividad del marido, pues el patrimonio de aquélla, si era *sui iuris,* ya había pasado a aquél; sólo podría variar su *status* jurídico. Unicamente se nos alcanza pensar en un perjuicio: en el caso de depender como *neptis loco* del *paterfamilias,* padre de su marido, éste impediría un nuevo matrimonio, aun disuelto el de su hijo por imperativo legal, en espera de que regresara del cautiverio, incluso aunque cupiera pensar en que el cautivo hubiera fallecido. Tal abuso de la *potestas* sobre la *uxor* de su hijo iba directamente en contra de la política romana de crecimiento demográfico, tan fomentado por la legislación romana [182] e imprescindible para una expansión territorial por vía de conquista. De ahí que cabe pensar en un derecho otorgado a los militares romanos patricios (no sé hasta qué punto podría ser una obligación), o más bien a sus familias, de diferir la *manus* sobre la *uxor* transcurrido un año de celebrado el matrimonio. Ello implica que la *conventio in manum* era, originariamente, obligatoria para los matrimonios patricios.

Por el contrario, si el matrimonio se efectuó sin *conventio in manum* con base previamente en el privilegio militar, la cautividad del marido suponía la disolución inmediata del matrimonio y el regreso de la mujer a su grupo agnaticio, con lo que se evitaba que tuviera expectativas sucesorias sobre el grupo agnaticio del mari-

---

180. Paulo, D. 24,2,1.

181. Trifonino, D. 49,15,12,4.

182. Recordemos los ejemplos atestiguados en la legislación romana sobre el acceso al *ius liberorum* de las mujeres que tienen un determinado número de hijos, o de la *uxor* que deviene *sui iuris* por iguales motivos, o de la presión fiscal mayor hacia los célibes. Livio, 1,43,9; Plutarco, *Rom.*; Cicerón, *Rep.* 2,36.

do, el cual se limitaba a entregar a la mujer a su familia junto con su dote. La sola circunstancia de poder recuperar la dote, en el caso de la mujer patricia, o de evitar que ésta tuviera derechos hereditarios, si era plebeya, justificaría la intervención de la jurisprudencia pontifical en orden a garantizar el patrimonio de la clase patricia.

La disolución del matrimonio del cautivo parece un efecto jurídico incoherente con el resto del ordenamiento jurídico, que no tiene otra explicación que la intervención de los pontífices para proteger los intereses del grupo agnaticio, perteneciente a la clase patricia, y los de Roma, al favorecer los segundos matrimonios en aras de una política de alta natalidad. Y digo incoherente porque mientras situaciones como la *patria potestas* se mantienen pendientes e incluso son recuperadas cuando el prisionero romano regresa a Roma, el matrimonio no puede dejar de considerarse extinguido, de modo que vuelto el cautivo, ha de realizar nuevo matrimonio. Se me objetará que la disolución del matrimonio es consecuencia de ser concebido éste como una situación de hecho. Pero resulta significativo que sólo sea considerado de esta manera el matrimonio del ausente cautivo del *enemigo y* no de quien está ausente prisionero de piratas o ladrones [183]. ¿Es acaso porque se interrumpe la convivencia?. No, pues cuando ambos esposos caen prisioneros del enemigo, aun continuando la vida marital, Roma considera disuelto ese matrimonio. De tal suerte, podemos apuntar que el matrimonio sólo se disuelve, caso de ausencia, por un único motivo, un motivo *bélico:* cuando el marido o ambos cónyuges están cautivos del enemigo. ¿No es esto una circunstancia especial que configura, en cierta forma, un derecho privilegiado militar?.

Desde esta hipótesis, pues no se pretende que sea más que eso, el matrimonio del soldado romano patricio veía diferida un año la adquisición de la *manus* de la mujer, y a partir de las XII Tablas, si no antes, la *usurpatio trinoctii,* ideada por los pontífices, protegía a la mujer de la *manus* del marido soldado, especialmente cuando ya formaban parte del ejército los plebeyos. Por supuesto que ello no es obstáculo para suponer que en época republicana el *usus,* como modo militar de *conventio in manum,* hubiera desapa-

---

183. Véase Arias Bonet, «En torno a la no reintegración 'iure postliminii' del matrimonio romano», en *AHDE* (1955), págs. 573-574; Hernández-Tejero, cit., pág. 284.

recido y fuera utilizado por todos los sectores sociales. Pero es cierto que si el *usus* transformaba todo matrimonio sin *manus* en matrimonio *cum manus,* resulta *inconcebible una aplicación tan generalizada* del *ius trinoctii,* salvo que pensemos en que el *usus* era *sólo un derecho de los soldados* [184].

Las presentes hipótesis de trabajo son, por supuesto, una conclusión provisional, a resultas de análisis más exhaustivos. No obstante, hay en ella un elemento que me parece probable y que, además, por sí solo, podría constituir el «eslabón perdido» entre la segunda función y el *usus.* Me refiero a la simple consideración del *usus* como una forma arcaica privilegiada de *conventio in manum* por la que se eximía a los militares, en consideración a su *status* especial, de los requisitos y formalidades requeridos para la *confarreatio* o la *coemptio.* Ya hemos visto cómo se permitía testar-adrogar al soldado ante el ejército en armas *(in procinctu)* eximiéndole de las formalidades exigidas por la ley. También podemos considerar como un supuesto excepcional el de la *manumissio censu:* por la simple inscripción en el censo de ciudadanos, el esclavo se hacía libre al comprometerse a defender por las armas a Roma; así alcanzaba el *status* de hombre libre sin necesidad de ceremonia (caso de la *vindicta*) ni documento alguno (testamento).

De todas las hipótesis anteriormente mencionadas sobre el valor funcional del *usus,* personalmente me inclino por suponer que originariamente existió en Roma (como entre los pueblos indostánicos, griegos, germanos, etc.) un simulacro de rapto de la mujer, resto de una antiquísima costumbre que la antropología no consigue explicar de manera unánime [185]. En Roma deberían bastar los datos aportados por Plutarco, Macrobio o Festo [186], entre otros, relativos a la creencia de que tal costumbre era justificada por los romanos en ser una supervivencia del legendario rapto de

---

184. Tomulescu, cit., pág. 731, opina, por el contrario, que ello demuestra que el *usus* se refiere al paso de la situación de concubinato a la de matrimonio por el transcurso del año, dado que matrimonio y *conventio in manum* fueron juntos hasta el siglo II a. C.

185. Ya Gennep, *op. cit.,* pág. 135, mencionaba las variadas hipótesis: *a)* Rapto contra la voluntad de la muchacha: 1) por guerra; 2) a cargo de un grupo de amigos. *b)* Rapto acordado: 1) sin autorización de la familia de la mujer; 2) con acuerdo de la familia. *c)* Rapto como «juego de matrimonio».

186. Plutarco, *Rom.* 15; Dion. Hal., 2,30; Macrobio, *Saturn.* 1,15; *Cuest. Rom.* 29; Festo, cfr. *rapi.* Véase Murray, *Grecia arcaica,* Madrid, 1983, págs. 41-42.

las sabinas (en realidad, creemos que tal leyenda surge para legitimar *a posteriori,* en el plano mítico, la práctica histórica e inveterada del rapto de la mujer). Tales textos hablan claramente de *rapto* y de forcejeo simulado con la novia o el séquito de mujeres que la acompañan. Curiosamente, Plutarco, tras mencionar que la introducción en volandas de la novia era una representación del primitivo rapto, añade, a renglón seguido, que el hombre tocaba la cabeza de la mujer con la punta de una lanza en recuerdo de la violencia con que se celebraban las primeras bodas. Festo corrobora tales manifestaciones [187].

La relación de este rapto simulado con el *usus* queda establecida si suponemos que cuando el *paterfamilias* de la mujer negaba su consentimiento para que ésta casara (o entrara bajo la *manus*) con su pretendiente, éste no disponía de otro medio que acordar con la novia un rapto fingido (jurídicamente equivalente al robo de una cosa mueble). Posiblemente entrarán en juego entonces los mecanismos de las composiciones económicas e incluso la doctrina de las *res furtivae,* que impide al raptor usucapir las cosas muebles robadas por su posesión ininterrumpida por el transcurso de un año. No obstante, aquí habría una contradicción, pues aunque el *paterfamilias* no consintió el matrimonio (?), la mujer, aunque carece de capacidad jurídica, sí consintió. Esta anómala situación, que no encontramos regulada en el derecho romano arcaico, pudo originar el privilegio concedido al varón patricio, o sólo al militar, de conseguir la *manus* sobre la mujer que *consintió* en ser raptada, mediante usucapión, por el transcurso de un año *(usus),* privilegio que luego se hizo extensivo a otras clases sociales (especialmente con la entrada de la plebe en los cuadros militares). En definitiva, mi tesis apunta a la identificación originaria del *usus* como instituto de derecho militar privilegiado [188].

---

187. Festo, cfr. *celeb-ari: «celebari hasta captu nubentis comebatur... quod nuptiali iure imperio viri subjicitur nubens: quia hasta summa armorum et imperii est».*

188. Son muchos los ejemplos demostrativos de la existencia de un verdadcro régimen privilegiado para el militar. De época clásica y posclásica citaremos los que siguen: para el *miles* no rige el principio de que la ignorancia del derecho no exime de su cumplimiento (respuesta del emperador Antonio a un soldado, CC. 60,30,22 pr. Inst. 2,11,5. Exención de la pena de la Ley Cornelia si, llamado a escribir el testamento de un compañero, se adjudica por error un elemento patrimonial (C. 9,23,1-5). Exención de la obligación de tutela de los *privati,* salvo que fueran hijos de un militar (Ulpiano, D. 27,1,8-9). En algunos casos se considera al *fi-*

En otro orden de cosas, la tercera forma de *conventio in manum* evidencia su valor de tercera función: la mujer, casada o no, pasaba de la sujeción a un hombre a la *manus* de otro mediante *coemptio,* venta fingida mediante el ritual de la *mancipatio. «Coemptione vero in manum conveniunt per mancipationem, id est perquomdam imaginariam venditionem»,* dice Gayo [189]. El acto consiste en el ritual de la libra y la balanza, en presencia de no menos de cinco testigos púberes y ciudadanos romanos, el portador de la balanza y quien va a adquirir la *manus* sobre la mujer, que actúa como comprador de la misma [190]. A fin de que no cayera *in mancipi,* sino *in manu,* se variaban algunas palabras de la formula sacramental.

Se discute si fue una figura introducida por o para los plebeyos o si fue utilizada inicialmente también por la clase patricia. Para la mayor parte de los romanistas, al estar prohibida la *confarreatio* a los plebeyos, la plebe recurrió a la *mancipatio* para lograr la *manus* sobre la mujer. Westrup [191] opina en este sentido. Ortolán [192] es contundente al respecto: «Mientras que la mujer patricia pasaba a la mano de su marido por medio de una ceremonia religiosa, la *confarreatio,* cuyo carácter y símbolos están llenos de dignidad y nobleza, y que hacía aptos a sus hijos para las más elevadas funciones sacerdotales, la mujer plebeya era entregada al suyo por la moneda de bronce y por la balanza *(per aes et libram)...* servía a la clase inferior para alcanzar resultados que la casta aristocrática obtenía por medios más elevados.» La *coemptio* servía a la mujer no sólo para entrar *in manu mariti,* sino también para evitar la tutela, mancipándose a un tercero. Para Volterra [193], la *coemptio* celebrada tras el matrimonio persigue fundamental-

---

liusfamilias militar como *sui iuris.* No corren determinados plazos de prescripción si están en campaña (C. 7.3,1 y C. 7,25,8). Goza del *beneficium comtpetentiae:* no puede ser condenado al pago más que en la medida de sus posibilidades (D. 42,1,17-18). No están sometidos a mandatos judiciales y no están obligados a presentar testimonio en contra de su voluntad (D. 3,3,8,2 y D. 3,3,54; D. 22,5.8; D. 22,5,3,6). etc.

189. Gayo, 1,113.

190. *Ibídem.*

191. Westrup, cit., págs. 49-50.

192. Ortolán. cit., pág. 93.

193. Volterra, «Nouve richerche sulla 'conventio in manum'», en *Atti acc. naz. dei Lincei. Classe di Scienze mor.,* VIII, vol. XI (1966), págs. 329-332; cit. por Robleda, cit., pág. 13.

mente hacer de la *uxor* una descendiente legítima del marido al caer *in manu,* supuesto expresamente contemplado por Gayo [194]. Para Robleda [195], al no poderse demostrar que la *confarreatio* fuese la forma obligada de *conventio in manum* para los patricios, la *coemptio* fue una figura plebeya a la que recurrieron también los patricios.

No obstante, es claro que la *coemptio,* carente de un ritual sacro y sin la presencia de elementos religiosos al modo de la *confarreatio,* se distingue de ésta por su naturaleza mercantil y patrimonial: la mujer es vendida para entrar en la *manus* de un hombre. Que esta *venditio imaginaria* sea recuerdo histórico de una venta real de la esposa a cambio de un precio, como mantienen Bonfante, Westrup, Koschaker, Kaser, Arangio-Ruiz y otros, o sea un negocio puramente formal en el que no hay vestigio de compra real de la mujer, como pretenden Karlowa, Volterra, Kunkel, Robleda, etc.; es una cuestión [196] que no afecta a lo sustancial del acto; hay una *mancipatio* de la mujer que implica la consideración, aunque sea ficticia, de ésta como una mercancía más dentro del circuito de intercambio de bienes. Pero hay que insistir, no obstante, en que la *coemptio* no es una verdadera *mancipatio.* Hay una *imaginaria venditio,* con precio fingido y con indicación del objetivo del acto *(matrimonii causa),* para impedir que la mujer quede *in mancipio* y no *in manu;* para ello se altera convenientemente la fórmula mancipativa [197]. Incluso se ha mantenido que, más que una compra de la mujer, la *coemptio* es una compra recíproca de ambos esposos, tal y como se desprende de su etimología: *coemere* (compra recíproca). Las fuentes insisten particularmente en este hecho. Para Boecio [198], la *coemptio* es un contrato consensuado, dado que en las fórmulas del acto ambos esposos manifiestan querer ser respectivamente *materfamilias* y *paterfamilias.* Servio [199] e Isidoro de Sevilla [200] mencionan que el proverbio *coemptio* expresa idea de

---

194. Gayo, 1,113: «*quae enim cum marito suo facit coemptionem, apud eum filiae loco sit, dicitur matrimonii causa fecisse coemptionem*».

195. Robleda, cit., págs. 13 y sigs.

196. Bibliografía al respecto en Robleda, cit., págs. 12 y sigs., y Volterra, «La conception du mariage à Rome», en *RIDA,* II (Bruselas, 1955), pág. 366.

197. Gayo, 1,114, 1,119.

198. Boecio, *In ciceronis topica* 2,3,14.

199. Servio, *Aen.* 4,103.

200. Isidoro de Sevilla, *Orig.* 5,24-26.

igualdad colegiada y concurrente, por lo que no existe venta de un objeto, animal o persona, sino una compra que hace referencia a una asociación de intereses recíprocos. No obstante, lo cierto es que por la *coemptio* la mujer pasa a la *manus* del hombre. No hay compra mutua, dado que el texto gayano [201] expresa claramente que sólo una persona obtiene la *manus (in cuius manum convenit),* sólo hay un comprador *(coemptionator),* es sólo una la *mancipatio.*

Gayo explica por qué la mujer no entra como esclava y sí como *uxor in manum,* sin indicar nada sobre el *status* del marido y mucho menos que exista una compra del marido. En definitiva, en la *coemptio* aparecen todos los elementos característicos de la tercera función indoeuropea.

Resumiendo, a modo de conclusión, podemos afirmar que las asociaciones trifuncionales de la *conventio in manum* son claras en la *confarreatio* (primera función) y en la *coemptio* (tercera función), quedando a modo de hipótesis el *usus* como institución originariamente militar.

La *confarreatio,* forma de *conventio in manum* exclusivamente patricia, como rito religioso que afecta a los *sacra* de la mujer y en la que interviene el *Flamen Dialis,* sacerdote de una divinidad de primera función, viene a mostrarnos, en definitiva, que la mujer entra en la *manus* del hombre mediante una ceremonia religiosa. No deja de ser significativo que las nupcias confarreadas sean imprescindibles para que el hombre sea sacerdote o para que sus hijos lleguen a serlo.

El *usus* pudo ser un derecho de los soldados patricios establecido en beneficio del grupo agnaticio, para diferir la entrada en la *manus* de sus mujeres, evitando así las consecuencias de caer cautivo del enemigo y, concretamente, la consolidación de los derechos hereditarios de la *uxor.* Tras la permisión de nupcias entre patricios y plebeyos, la jurisprudencia pontifical ideó la *usurpatio trinoctii* para evitar que las hijas de los patricios cayeran en la *manus* de los soldados plebeyos, y con ella, su dote. Hay pie para ello desde el momento en que el *ius postliminii* se aplica a casi todos los derechos del cautivo, pero, por ejemplo, no al matrimonio, mientras que en otros casos de ausencia (como cuando es capturado por piratas o ladrones) no se entiende disuelto el matrimonio. Que se entienda disuelto sólo en caso de ausencia por captura del

201. Gayo, 1,113-115b; 1,123; 2,159, y 3,41.

enemigo nos parece una situación excepcional propia de un derecho militar especial. En todo caso, parece claro que mediante el *usus* pueden eludirse los requisitos y formalidades exigidos tradicionalmente para adquirir la *manus* sobre la mujer (¿incluso cuando ella accedió al rapto?), lo que sugiere la calificación del instituto como una forma originaria del derecho militar privilegiado.

Respecto a la *coemptio,* forma típicamente plebeya de *conventio in manum,* su valor de tercera función resulta evidente; para entrar *in manu mariti* es necesaria una venta fingida de la mujer.

Pudiera deducirse de la existencia de estas tres instituciones que hubiera en la antigua Roma un *derecho religioso,* un *derecho militar* y un *derecho civil-mercantil* propio para cada uno de los grupos o clases sociales romanos: *confarreatio* para los patricios, *usus* para los militares y *coemptio* para los plebeyos. Pero tal suposición es infundada. Dumézil [202] ya advirtió las erróneas consecuencias de esta defectuosa visión, llegando a aclarar que hasta en las más primitivas sociedades indoeuropeas las clases sociales no eran rígidas ni endogámicas, es decir, no existía una trifuncionalidad social. Pero donde sí existía una trifuncionalidad rigurosa era en las especulaciones ideológicas. Así, los modelos trifuncionales de *conventio in manum* romanos o de matrimonios indoeuropeos no correspondían a matrimonios para cada clase social, sino a modelos que se asocian a estructuras abstractas de la ideología trifuncional. Dumézil [203] lo descubre en el área brahmánica: el primer modelo de matrimonio se basaba en el prestigio de lo sagrado (modelo *brahma*), el segundo modelo *(raksasa* y *gadharva)* se basa en la fuerza de un lado y en la libertad de otro, y el tercer modelo, en el interés material, pudiendo un sacerdote o un campesino casarse por cualquiera de tales procedimientos. También entre germanos y escandinavos (poema de los Nibelungos, Gesta Danorum, Eddas, etc.) encuentra Dumézil [204] las tres formas de matrimonio: por la autoridad y la magia (primera función), por las armas y la violencia (segunda función) y por compra (tercera función).

En todo caso, aun cuando la *confarreatio* o el *testamentum calatis comitiis* fueron instituciones exclusivamente patricias y la *coemptio* y la *mancipatio familiae* parecen obedecer a exigencias

202. Dumézil, *Mariages...*, cit., págs. 44-45.
203. *Ibídem.*
204. Dumézil, *Mariages...*, cit., págs. 64-65.

de la plebe, estas últimas fueron también utilizadas por el patriciado, por lo que la sociedad romana, más que estructuradas según un modelo funcional, evidencia el clasismo político y económico propio de las civilizaciones antiguas.

LAS TRES FORMAS DE MANUMISIÓN

Gerschel [205] ya afirmó el sentido trifuncional de las tres formas de manumisión en el derecho romano preclásico. Las fuentes romanas las citan por este orden: *manumissio vindicta, manumissio censu* y *manumissio testamento* [206].

Mediante la *manumissio vindicta,* un tercero *(adsertor libertatis),* en presencia de un magistrado, reclamaba al esclavo como hombre libre *(vindicatio in libertatem)* con la connivencia del dueño, el cual se allanaba a la demanda. El *adsertor libertatis* tocaba simbólicamente con una varita *(festuca)* al esclavo, de modo que, al no oponerse el dueño, el magistrado ratificaba la *addictio.* Era, pues, una reclamación que requería de una mímica ciertamente aparatosa [207] y verificada mediante el procedimiento de la *in iure cessio,* a manera de confesión del demandado. Lo sustancial de la *manumissio vindicta* no es sólo el allanamiento del dueño del es-

---

205. Cit. por Dumézil, *JMQ,* IV (París, 1948), págs. 172-173, y en *Mariages...*, cit., págs. 23-24.

206. Gayo, 1,35: *«manumissus vindicta aut censu aut testamento ... civis romanus libertus Fit qui eum iteravit».* Ulpiano, *Reg.* 1,6: *«cives romani sunt liberti qui legitime manumissi sunt, id est vindicta aut censu aut testamento, nullo iure impediente».* Cicerón, en *Tópica,* no mantiene el orden trifuncional: *«si neque censu, neque vindicta, neque testamento liber sit, non est liber».*

207. Véase Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano,* Nápoles, 1960, pág. 111, para quien tal mímica reproduce la antigua actuación de apoderamiento por la fuerza. Tales gestos (tocar la cabeza del esclavo con una varita, darle una bofetada y realizar piruetas) fueron suprimidas durante el Imperio por su ridiculez, cuando los juristas perdieron el sentido y justificación ritual de las mismas: *«circumductiones inextricabiles et iniurosa rhapismata».* Hay que mencionar que tales gestos poseen un significado muy claro en cuanto actos de un «rito de paso». Cfr. Gennep. cit., *possim.* Para Sohm, «el manumitido, jurídicamente, se considera como vuelto a nacer, y la manumisión le liga con vínculos filiales al patrono o manumitente» *(Instituciones de Derecho privado romano. Historia y sistema,* Madrid, 1936, pág. 153). Así, por ejemplo, el que fue esclavo debe dar «alimentos», caso de necesidad, a su antiguo patrono, y tampoco puede demandarle en juicio sin autorización del pretor (Gayo, 4,46).

clavo (al que se da el valor de confesión judicial), sino el valor conferido a las palabras del magistrado confirmando la declaración de los intervinientes [208]: «*verba sollemnis*». Su valor de primera función (acto relativo a la soberanía política o religiosa) no es enturbiado en absoluto por la aparición de la *festuca* en el ceremonial como recuerdo histórico, como dice Gayo [209], de la lanza *(«festuca autem utebantur quasi hastae loco»),* al que podríamos atribuir un significado asociado a la segunda función de la concepción indoeuropea. La *festuca* es, más que otra cosa, un símbolo de poder y dominio, pero además hay dudas razonables de que tal vara interviniera en la *manumissio vindicta,* o al menos de que *vindicta* se identifique con la varita. Ciertamente, para Tondo [210], Gayo incu-

---

208. Para Lemosse, la *manumissio vindicta* tuvo probablemente su antecedente en una *«.manumissio sacrorum causa»,* mencionada por Festo, restringida a la esfera gentilicia, en la que no intervenía magistrado alguno. Era un acto sagrado y privado que se basaba en la autoridad del *paterfamilias.* «Affranchisement, cliéntéle, droit de cité», en *RIDA-De Visscher,* II, tomo 3 (Bruselas, 1949), págs. 40-41 y 44. Cosentini *Studi sui liberti,* Milán, 1947, pág. 23. Esto lleva a Lemosse a deducir que la *manumissio vindicta* (y *testamento*) no podía hacer entrar al manumitido en la comunidad de *Quirites,* esto es, concederle la ciudadanía, sino que se le manumitía dentro de la *gens,* convirtiéndole en cliente, pues ¿cómo era posible que meros actos privados otorguen la ciudadanía, que es una cuestión de derecho público? Cfr. De Visscher, «De l'acquisition du droit de cité romaine par l'affranchissement», en *Studia et Documenta,* 12 (1946), págs. 68-85; Cosentini, cit., págs. 13-14. Aun siendo cuestión debatida, la opinión mayoritaria de la doctrina se inclina a admitir la plena eficacia civil de la *manumissio.* En cualquier caso, la *manumissio,* efectuada bien por el magistrado, bien hipotéticamente por el *paterfamilias,* no afecta a la interpretación trifuncional que aquí hacemos, dado que éste actúa como autoridad soberana de la *gens,* jefe político y religioso, esto es, como sacerdote custodio del fuego sagrado y del culto a los dioses familiares. El *paterfamilias* está «animado de una energía misteriosa y productiva que le asegura una indiscutible situación de preeminencia». De Francisci, *Primordia Civitatis,* cit., pág. 152. También Fustel de Coulanges, cit., págs. 3-6; Grosso, *Lezioni di storia del Diritto romano,* Turín, 1965, págs. 12-16. Lévy-Bruhl afirma que la *manumissio vindicta* no tenía carácter judicial, sino meramente administrativo (pág. 71), pues no encuentra pruebas de la existencia de proceso alguno, sino de una declaración corroborada por la autoridad pública (pág. 74), incluso pone en duda la existencia del *adsertar libertatis* (pág. 58), al no encontrarlo ni en Gayo (1,17), ni en Ulpiano (*Reg.* 1,17), ni en *Digesto* (4,2). Véase *Quelques problèmes du très ancien droit romain,* París, 1934.

209. Gayo, 4,16: *«festuca autem utebantur, quasi hastae loco, signo quodam iusti dominii, quando iusto dominio ea maxime sua esse oredebant quae ex hostibus cepissent; unde in centumuiralibus iudiciis hasta proponitur».*

210. Tondo, *Aspetti simbolici e magici nella struttura guiridica della manumissio vindicta,* Milán, 1967, pág. 101.

rrió en el error de asimilar *festuca* a *vindicta* (y *«festucam imponere»* a la frase *«vindictam impossui»*). Boecio no menciona *festuca* alguna, sino la *virgula,* haciendo notar que lo decisivo del acto reside en el valor sagrado otorgado a la palabra: *«vindicta vero est virgula quaedam quam lictor, manumittendi servi capti imponens, eundem servum in libertatem vindicabat, dicens quedam verba sollemnia»* [211]. Se utilizase o no la *festuca* en el rito, lo que nos parece digno de consideración es que la *manumissio* toma su nombre, y en cierto modo su especificidad, no de *vindicta* en cuanto varita o *festuca,* sino de *vis-dicta,* potencia mágica [212], es decir, es una fórmula sacramental. En cualquier caso, el carácter religioso de la *vindicatio* es demasiado evidente como para insistir en él. Tondo [213] dedicó un sugerente trabajo sobre el particular. Dicho autor llega incluso a afirmar que la *manumissio vindicta* pudo tener su origen en una *manumissio sacrorum causa* que llega a Roma en el siglo III a.C. por influencia griega [214]. Ciertamente, el ceremonial de la *manumissio vindicta* (el *pilleus,* la *circumactio* o *circumambulatio,* los *verba sollemnia,* etc.) contiene elementos rituales de la más vieja tradición religiosa indoeuropea que, en definitiva, configuran el instituto como un rito de paso [215] esencialmente mágico-religioso y, por tanto, asociable a la primera función de la ideología indoeuropea.

Respecto a la *manumissio censu,* ésta consistía en la inscripción del esclavo en el censo de ciudadanos, con el consentimiento del dueño *(iussu domini),* previa petición al censor y, posiblemente, en un momento determinado del año que coincidía con la ceremonia periódica de confección del mismo *(lustrum conditum).* Pero hay autores que piensan que el siervo obtenía la libertad por el mero hecho de inscribirse por el censor la declaración de *manumissio.* Su supuesta identificación con la segunda función de la ideología indoeuropea, esto es, la guerra, nos lleva a adentrarnos en los aspectos militares del censo. Efectivamente, si realmente las formas de *manumissio* fueron diseñadas de acuerdo a una concepción trifuncional, y a la *manumissio censu* le corresponde un valor

---

211. Boecio, *Ad. Cit. Top.* 2,10.

212. Tondo, cit., págs. 101 y sigs. Interesantes precisiones, aunque no en la misma línea, en Noailles, «Vindicta», en *Fas et Jus,* cit., págs. 45 y sigs.

213. Tondo, cit., págs. 101-121.

214. Tondo, cit., págs. 131 y sigs.

215. Tondo, cit., págs. 187 y sigs.

de segunda función, ello significa que el censo hubo de tener originariamente una finalidad exclusiva o fundamentalmente militar, y no patrimonial, electoral o política, como podría creerse. Ciertamente, la operación de censo, así como su renovación y reactualización periódica, tienen un objetivo militar: por él se sabe el número de individuos aptos para la guerra. Estar en el censo es estar comprendido en el número de ciudadanos movilizados dentro de la correspondiente centuria de *iuniores* o *seniores*. De ahí que la confección del censo *(lustratio)* se lleve a cabo en el campo de *Marte*.

Por otro lado, las fuentes romanas, cuando atribuyen a Servio, justificadamente o no, la creación del censo, insisten en el carácter genuinamente militar del mismo. Según Tito Livio [216], el rey *Servio Tulio,* al crear el censo, efectuó una nueva repartición de los ciudadanos en centurias militares según su dignidad y riqueza, pero no con una finalidad fiscal o electoral. Sabemos que en la antigua Roma la concepción tributaria hacía que los impuestos recayeran básicamente sobre los pueblos conquistados o federados, siendo el *status* de ciudadano privilegiado hasta el punto de que se consideraba a éste exento de tributo. En términos generales, los primeros impuestos económicos que recayeron sobre el ciudadano romano no tuvieron el carácter de tales, sino de contribuciones extraordinarias, donaciones «voluntarias», préstamos, etc.

De las fuentes grecolatinas se deduce claramente que *Servio* organizó el pueblo a la manera de un cuartel, dividiéndolo en cinco clases, según su situación patrimonial. Ello demuestra que los criterios económicos del censo pretendían crear una jerarquía militar que atribuyera los papeles rectores a la clase patricia [217]. En definitiva, estamos absolutamente de acuerdo con Guillén cuando afirma que «la organización de *Servio Tulio,* expuesta en Livio 1,43, *es ante todo militar,* como se ve por el capítulo siguiente del mismo historiador. Su organización se refiere especialmente a las *levas de soldados* más que al encuadramiento táctico en los cuerpos del ejército» [218]. De lo que deducimos que, mediante el censo,

216. Tito Livio, 1,42; 5,43.

217. Los caballeros sólo podían elegirse entre los ciudadanos de mayor fortuna inscritos en el *censu maximo.* Livio, 3,27,1; 5,7,5; Cicerón, *Rep.* 2,39; Dion. Hal., 4,18. Inicialmente, los *sex suffragia* se elegían entre las familias patricias más antiguas. Livio 1,43; Dion. Hal., 4,18; Dio Cass., 52,25; 59,9.

218. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos,* III. *Religión y ejército,* Salamanca, 1980. pág. 419. El subrayado es mío.

«la patria podía contar para su defensa con todos los hombres hábiles para manejar las armas, y cada uno se enrolaba en un principio donde era más útil y necesario» [219].

Por supuesto que el censo tuvo también una finalidad política, electoral y fiscal, pero creemos que originariamente fueron criterios militares los que justificaron la aparición del censo. Como también creemos que fue la necesidad de soldados lo que movió a Roma, inmersa en continuas guerras y en vías de expansión, a acoger en su comunidad político-militar a los esclavos, concediéndoles la ciudadanía si se enrolaban en el ejército. Así, según Dionisio de Halicarnaso [220], el rey *Servio* permitió inscribir en el censo a los esclavos para convertirlos en nuevos ciudadanos con el fin de tener «tropas en cantidad suficiente para combatir al orbe entero, si es preciso».

Dentro del terreno de la hipótesis, nos planteamos si era posible la *manumissio censu* de personas que potencialmente no eran aptas para llevar las armas (ancianos, impedidos, niños, mujeres, etc.), pero sí para ser sujetos fiscales: por ejemplo, la viuda con cuatro hijos cuya *manumissio* la podía situar como jefe de familia [221]. Creemos que no era posible la *manumissio censu* de estas personas, al menos en un primer momento. También hay que recordar, como lo hace Hernández-Tejero Jorge, que «los principales inconvenientes de este modo de manumitir eran que sólo podían tener lugar cuando se estaban llevando a cabo las operaciones de censo, y que así no se podían manumitir las mujeres y los niños, ya que no se inscribían en el censo» [222]. De tener una finalidad fiscal o electo-

---

219. *Ibídem.*

220. Dion. Hal., 4,23. Sobre el carácter militar de la reforma de Servio véase De Martino, *Storia della costituzione romana,* Nápoles, 1951, págs. 135 y sigs. Razonando el carácter militar del censo, véase Dumézil, *Idées romaines,* París, 1969, pág. 111, y sobre la identificación de la *manumissio censu* con la segunda función, Mariages..., cit., pág. 23.

221. Paulo, *Sent.* 4,9,1: *«Matres tam ingenuae libertinae cives Romanae, ut ius liberorum consecutae videantur, ter et quater perisse sufficiet dummodo vivos et pleni temporis pariant.»* Ulpiano, *Reg.* 2,1-3. Guarino, *Storia del Diritto romano,* Milán 1948, págs. 216-217, dice que, «aparte del censo de todos conocido, se hacía una lista de los ciudadanos bajo las armas, de los municipios, de las colonias y de las madres de familia solteras y viudas», lo que es válido para una época posterior a la que aquí nos referimos.

222. Hernández-Tejero Jorge, *Lecciones de Derecho romano,* Madrid, 1985, página 69.

ral, entendemos que habrían de inscribirse en el censo las mujeres que, por razones de imperativo legal, ejercieran la posición de jefe de familia, de modo que la causa de su exclusión del censo sólo podía deberse a su inutilidad para el servicio armado, dada la condición militar del censo. Esa es la única explicación posible al hecho de que las personas no inscritas en tribu alguna y, por tanto, fuera del censo, estaban sujetas al pago de un tributo señalado por el censor, que era destinado *precisamente* para el pago del sueldo «a los soldados y al sostenimiento de la caballería *(aes militare, aes hordiarium),* igual que las mujeres viudas o solteras, los huérfanos impúberes que no podían prestar personalmente el servicio militar y los célibes» [223]; quien no podía contribuir personalmente con el servicio militar, lo hacía mediante el pago de un impuesto que iba destinado a financiar directamente los gastos militares. Todo esto no podía controlarse si no era mediante un censo.

Finalmente, la tercera forma de manumitir, la *manumissio testamen*to, consistía en la concesión de libertad al esclavo otorgada por el dueño en su testamento. El esclavo pasa, con todos los bienes de la masa hereditaria, al heredero, de modo que aquél pueda quedar libre, según los casos, desde la aceptación de la herencia por parte del heredero, salvo que el testamento hubiera señalado un término o una condición, o cuando el heredero cumpla el encargo del causante de manumitirle por cualquiera de los medios adecuados [224]. Caben señalar dos notas significativas: que la *manumissio* se produce mediante la voluntad soberana del causante, reflejada en el testamento y ejecutada tras su muerte (de ahí que al liberto se le denomine «*libertus orcinus*») [225], y que el esclavo es considerado un bien mercantil o económico más dentro del caudal hereditario, de modo que el amo no se desprende del esclavo ni le manumite el día en que otorga testamento, sino cuando fallece, yendo a parar el esclavo con el resto de la herencia.

---

223. Ortolán, cit., pág. 251.

224. Arias Ramos, *Derecho romano,* Madrid, 1947, pág. 58. Para Kaser, «produjo probablemente en sus orígenes una simple libertad de hecho, protegida sacralmente» «*Derecho romano privado,* Madrid, 1968, pág. 80). Es ocioso entrar en estas discusiones y otras mencionadas anteriormente relativas a los efectos públicos o privados de la *manumissio testamento,* pues ello no interfiere en lo esencial de su valor trifuncional; una cosa, un bien de la masa hereditaria, escapa a la posesión por la *mancipatio* del testador.

225. Ulpiano, *Reg.* 2,7-8.

Mediante la *manumissio testamento,* y he aquí su relación con la tercera función, una cosa, un bien de la masa hereditaria, es sustraído del circuito económico mediante la *mancipatio familiae* o el rito del *per aes et libram* posterior, para ser elevado a la categoría de hombre libre. El carácter netamente económico o patrimonial del acto queda reflejado, por tanto, en la utilización de la *mancipatio,* forma primitiva del testamento. El causante encomendaba a la *fides* del *emptor familiae* la liberación del esclavo tras su fallecimiento o el encargo de que transmitiera a los herederos tal ruego. El esclavo, consecuentemente, era ficticiamente vendido al *emptor familiae,* junto con el resto del caudal hereditario, lo que viene a resaltar el sentido trifuncional del acto: el esclavo es manumitido por medio de una disposición patrimonial *inter vivos (mancipatio familiae)* con efectos *mortis causa* [226].

En conclusión, y como afirma Gerschel, las tres formas de manumisión han sido elaboradas, sucesiva o simultáneamente, a partir de un esquema trifuncional mediante el cual el ritual de la *vindicta* subraya que en un *instrumentum vocale* origina un hombre romano; por la inscripción en el censo, la ciudad adquiere un soldado-ciudadano, por el testamento un bien poseído escapa a la posesión [227].

SISTEMATIZACIÓN Y ANALÍSTICA ROMANA EN EL SIGLO III a.C.

Según Gayo [228], las personas sujetas a un poder ajeno pueden estarlo de tres maneras distintas: *in potestate, in manu* e *in mancipio.* Están *in potestate* los esclavos [229] y los hijos [230]; sometidos a la *manus* están exclusivamente las mujeres [231], y en *mancipio* se

226. La *manumissio testamento* pudo ser una institución predecenviral, pues aun cuando en dicho momento no se conociera el testamento, no habría reparos en admitir un antecedente de tal forma de *manumissio* mediante la *mancipatio familiae.* Véase discusión y bibliografía en Impallomeni, *Le manomissioni mortis causa. Studi sulle fonti autoritative romane,* Padua, 1963, págs. 11 y sigs.

227. Dumézil, *Mariages...,* cit., pág. 24, quien resume las tesis de Gerschel.

228. Gayo, 1,49: *«Rursus earum personarum, quae alieno iuri sunt, aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt.»*

229. Gayo, 1,52.

230. Gayo, 1,55.

231. Gayo, 1,109.

encuentran los esclavos y los hijos entregados por *mancipatio* [232], quienes, según Gayo [233], vienen a tener la posición de esclavos.

Esta fórmula ha sido diversamente interpretada [234], sin que hasta el momento se haya dado una explicación convincente. Estamos conformes con Grosso [235] en que la diferenciación, marcada por Gayo, de personas *in potestate, in manu* e *in mancipio* no es neta y absoluta, aun cuando es un sugestivo intento de sistematización. Sabemos que en algunos de los modelos sistematizadores de los juristas romanos hubo criterios filosóficos [236]; pero, en general, las motivaciones sociales, económicas, políticas, en fin, ideológicas que pudieron existir nos son desconocidas.

Nosotros queremos plantear una hipótesis sobre el sentido de la sistemática *«in potestate, in manu, in mancipio»,* desde la óptica de la ideología trifuncional del mundo indoeuropeo. Si es cierto que las instituciones de derecho privado romano han sido diseñadas o sistematizadas con un criterio trifuncional (así el *testamentum,* la *conventio in manum,* la *manumissio,* etc.), esta fórmula *recogida* por Gayo viene a intentar ordenar tripartitamente todas esas instituciones y categorías jurídicas.

En efecto, *in potestate* (primera función) están los hijos, cuya institución fundamental, el testamento (en cuanto regula los derechos de sucesión de los que advienen *sui iuris*), tiene una estructura trifuncional: *testamentum calatis comitiis* (primera función), *testamentum in procinctu* (segunda función) y *testamentum per aes et libram* (tercera función).

In manu (segunda función) están las mujeres, cuya institución rectora, la *conventio in manum,* está, a su vez, ordenada trifuncionalmente: *confarreatio* (primera función), *usus* (segunda función), *coemptio* (tercera función).

In mancipio (tercera función) están los esclavos, cuya institución primordial, la *manumissio,* obedece a una sistemática trifun-

232. Gayo, 1,116.

233. Gayo, 1,138.

234. Meyland, «Origine de la formule 'in potestate manu mancipiove'», en *Études Macqueron* (1970), págs. 503 y sigs.; Lévi, «Liberi in manu», en *Labeo,* 22 (1976), pág. 73; Mordechai Rabello, *Effetti personali della patria potestas,* Milán, 1979, págs. 171 y sigs.; Grosso, *Problemi sistematici nel Diritto romano. Cose. Contratti,* Turín, 1974, pág. 13.

235. Grosso, cit., pág. 13.

236. Por ejemplo, en la tripartición de las clases de *res* que establece Pomponio, D. 41,3,30, según Grosso, cit., págs. 71 y sigs.

cional: *manumissio vindicta* (primera función), *manumissio censu* (segunda función) y *manumissio testamento* (tercera función).

Ahora bien: esta clasificación plantea varios interrogantes. Gayo afirma que la *patria potestas* es una institución típicamente romana, aun cuando aparezca dividida en tres situaciones: *potestas-manus-mancipio,* que tienen alguna semejanza en otras culturas. Por otra parte, la mayor parte de los romanistas [237] afirma la existencia de un poder unitario y único del *paterfamilias,* pero entonces, ¿por qué esta tripartición?. ¿Acaso no fue el poder del *paterfamilias* único y homogéneo?. Y si lo fue, ¿cuál de estas situaciones fue la primera en manifestarse?. «Parece —afirma Torrent— que la primera manifestación del poder del padre fue la *manus, y* de ahí la *manumissio.* A su vez, *manus* está en relación con *manu capere, y* de ahí la *mancipatio.* Más tarde *manus* quedó reducido a adquirir el poder sobre la mujer... pronto esta expresión —*manus*— quedó relegada frente al predominio de la expresión *potestas*» [238].

Sin embargo, el origen y significado de los términos *potestas, manus, mancipio* no debió conservarse ni siquiera entre los juristas romanos de época clásica, dado que cuando ellos recogen la fórmula tripartita como medio de sistematizar las instituciones jurídicas emplearon indiscriminadamente los términos para designar categorías a las que, en coherencia con tal sistemática, correspondía otro término. Por ejemplo, sabemos que el poder del *paterfamilias* sobre el grupo familiar era prácticamente ilimitado *(ius vitae et necis).* En rigor, lo que aglutinaba a la familia romana era el sometimiento total e incondicional de sus miembros a la autoridad del jefe, de modo que, técnicamente hablando, *filiusfamilias* no significa «procreado», sino *sometido* a la *potestas* de un *pater.* Y *paterfamilias* no es, como podría creerse, el padre de familia, sino el «cabeza libre»; es decir, quien no está sometido a otra *potestas* [239],

237. F. Guarino, «Manus e potestas», en *Labeo,* 13 (1967), págs. 389 y sigs.; Rabello, *Effetti personali della patria potestas;* I. *Dalle origini all' età degli Antonini,* Milán, 1979, *passim;* Volterra, *L'acquisto della patria potestas,* cit., págs. 214 y sigs. y 242; Gallo, «Osservazioni sulla signoria del paterfamilias in epoca arcaica», en *Studi De Francisci,* II, Milán, 1956, *passim;* Lobrano, *Pater et filius eadem persnna: Per lo studio della patria potestas,* Milán, 1984, *passim.*

238. Torrent, *Manual de Derecho privado romano* cit., págs. 514-515.

239. Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de Derecho privado,* II, cit., pág. 193, nota 3. La naturaleza mágica o sacral de ese poder es certeramente expli-

Ahora bien: según la tripartición gayana, sólo el *filiusfamilias* (y una clase de esclavos) puede estar *in potestate,* no la mujer con quien se efectuó *conventio in manum* y, no obstante, Capogrossi [240] ha señalado algunas contradicciones en la situación del *filiusfamilias* emancipado, que, paradójicamente, se encuentra sometido a la *potestas* del *paterfamilias.*

Por otro lado, Servio afirma que *«coemptione facta mulier in potestatem viri credit»* [241]; entonces, la mujer que efectuó *conventio in manum,* ¿está *in potestate* o *in manum*?. Volterra [242] ofrece una explicación sugerente: la *manus* la adquiere siempre el marido, y no implica *potestas,* pues ésta corresponderá al *paterfamilias.* Deduce Volterra que la *conventio* no tiene por finalidad someter a la *uxor,* sino hacerla descendiente legítima del marido en calidad de hija *(loco filiae)* [243]. Tradicionalmente se pensaba que la *manus* era una clase de *potestas* ejercida por el *paterfamilias* sobre la *uxor,* pero es claro que los juristas latinos distinguen nítidamente que la *uxor* puede estar *in manu* de un marido sometido in *potestate* del *patertamilias* [244]. Gayo [245] no dice que el poder del *paterfamilias* sobre las mujeres se llame preferiblemente *manus,* sino que las mujeres *pueden* estar *in manu.*

Pero entonces se nos planea un dilema: o se admite que la *manus* implica la idea de *potestas,* debiendo recaer siempre en el *paterfamilias* para que haya unicidad de la *potestas* en la familia, o se concibe la *manus* como poder del marido (aunque sea *filiusfamilias*) sobre la *uxor,* con lo que no es, en rigor, *potestas* o poder [246]. No obstante, Gayo [247] deja constancia en varias ocasiones

---

cado por Fuenteseca: «Solamente en virtud de un carisma religioso puede explicarse la fuerza de ese poder que aparece desde antiguo vinculado al *paterfamilias*» *(Derecho privado romano,* Madrid, 1978, pág. 342).

240. Capogrossi-Colognesi. *La struttura della proprietà e la formazione dei iura praediorum nell'età repubblicana,* I, Milán, 1969, págs. 61 y sigs.; Mordechai Rabello, cit., págs. 64 y sigs.

241. Servio, *Ad Aen,* 4,103.

242. Volterra, *Istituzioni di diritto privado romano,* Roma, 1961, pág. 76.

243. Gayo, 1,115. Aunque cuando el *coemptionator* «compra» a la mujer sin *causa matrimonii* no la sitúa *loco filiae,* como descendiente. No obstante, Volterra pone en duda, como ya antes lo hicieron Gaudemet, Coli o Gide, el que la *manus* fuera el poder primitivo e indiferenciado del *paterfamilias.*

244. Cfr. Gayo, 2,159; 3,41; 3,46; Ulpiano, *Reg.* 22,14.

245. Gayo, 1,109.

246. Robleda, cit., pág. 47.

247. Gayo, 1,109; 1,115b; 1,148; 3,41.

de la contraposición entre *esse in potestate* y *esse in manu,* de modo que quien está *in manu* no puede estar *in potestate,* y viceversa, pues no existe fuente latina alguna que mencione que la *uxor in manu* esté a la vez *in potestate.* Además, cuando Gayo [248] menciona la expresión *loco filiae* como una consecuencia de la filiación operada por la *conventio in manum,* menciona simétricamente *loco neptis* refiriéndose al lugar de la *uxor* respecto al *patertamilias,* por lo que es lógico que ese *«loco filiae»* se refiere también al *paterfamilias y* no al hijo. Ello parece demostrar que la *manus* es un poder. ¿Cómo resolver entonces el dilema?. En todo caso, parece probable que fue un poder que ha sufrido una especialización hasta designar exclusivamente la sujeción de la mujer. Primitivamente, las cosas bajo la mano —*in manu*— son las tomadas al enemigo por la fuerza, por derecho de conquista. Sólo después el Estado, como organización supratribal, impone una regulación pacífica entre las comunidades y las familias garantizando la justicia y el orden, pero conservándose un recuerdo histórico de esa lucha ficticia en torno a la cosa, «mímica que reproduce simbólicamente el antiguo derecho de apoderamiento por conquista» [249]. *In mancipio* están los esclavos, dado que han sido adquiridos por *mancipatio* por el dueño, aun cuando el medio originario de caer en esclavitud también era el sometimiento al vencedor por razón de derecho de conquista [250]. No en vano las *Instituciones* de Justiniano [251] mencionan que los esclavos son llamados *mancipia* porque son cogidos con la mano por sus enemigos. Y es que la expresión *mancipium* probablemente tuvo una larga aplicación, en estrecha relación con la *manus,* de modo que por razones de sistemática, que nos parecen obedecer a una concepción trifuncional, *manus* quedó limitado al poder sobre la mujer y *mancipio* al poder económico [252]. «Los sometidos por *mancipio* —afirma Torrent—

248. Gayo, 2,159.

249. Cfr. Betti, *Diritto romano,* I, Padua, 1935, págs. 437 y sigs.; Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano,* Nápoles, 1960, pág. 111; Iglesias, *Estudios,* cit., páginas 184 y sigs. El poder y su mantenimiento exigen demostración de fuerza: vim dicere. Si se es atacado es necesario acudir a las manos *(manum coserere)* para repeler el ataque. D. 43,16,1,27 *(vim vi repellere licet);* D. 9,2,45,4; D. 1,1,3. Si no se procede así y se hace jurídicamente, se pierde la posesión, y también se pierde cuando, empleando la fuerza, resulta victorioso el atacante. Véase Iglesias, *op. cit.,* págs. 198.

250. *Inst.* 1,2,17.

251. *Inst.* 1,3,3.

252. Técnicamente hablando, o, si se quiere, filológicamente hablando, si las

lo estaban por un poder *económico,* no valorable jurídicamente» [253]. Siendo *manus* y *mancipio* expresiones y conceptos de similar origen histórico, sólo una posterior concepción, basada en esquemas concretos y definidos, pudo originar esa fórmula tripartita. En nuestra opinión, tal concepción pudo ser la vieja ideología de las tres funciones indoeuropeas. Así, se otorgó a la *potestas* un valor de primera función, esto es, de soberanía político-religiosa; a la *manus* un valor de segunda función, con base en su origen histórico, es decir, la adquisición por conquista. Y al *mancipio* se adjudicó un valor de tercera función, esto es, un poder económico derivado de la adquisición por compra, de las personas objeto de comercio, aun cuando históricamente es posible que el *mancipio* fuera también un poder basado en el derecho de conquista.

Este esquema, que muy posiblemente fue adoptado y aplicado con un sentido mágico y ritual en época republicana por el colegio sacerdotal, fue retomado posteriormente por los juristas clásicos, sin que algunos de ellos fueran conscientes del mecanismo triple. En consecuencia, gran parte de las elaboraciones jurídico-doctrinales posteriores siguieron derroteros distintos a los marcados por el sencillo esquema trifuncional, que, por otra parte, ya se mostraba incapaz para ayudar a sistematizar un ordenamiento jurídico cada vez más abigarrado y complejo.

Llegados a este punto cabría plantearse hasta qué extremo se aplicaron los criterios sistematizadores trifuncionales en el ordenamiento jurídico romano: ¿sólo en el derecho romano privado?, y dentro de éste, ¿en todas o únicamente en algunas de sus instituciones?. Finalmente, ¿en qué momento pudo operarse tal sistematización?.

Teniendo presente que el trifuncionalismo no es exclusivamente un esquema conceptual, sino algo más: una ideología, una concepción del mundo, tal y como han demostrado varios indoeuropeístas citados al comienzo de estc trabajo, cabe presuponer, consecuentemente, que la sistemática trituncional no tiene por qué ser exclusiva de la esfera privada del derecho. Veamos un ejemplo: las *res divini iuris.*

---

mujeres están *in manu* y los exclavos *in mancipio,* la salida de la *manus* por parte de la mujer debería denominarse *manumissio* y la liberación del esclavo *mancipatio* o similar. Paradójicamente, los términos aparecen invertidos: es al esclavo a quien se manumite y a la mujer a quien puede manciparse.

253. Torrent, cit., págs. 515-516.

En efecto, las *res divini iuris,* aparentemente, poseen una relación con la ideología de las tres funciones [254]. Así, la tradicional división en *res sacrae, res sanctae* y *res religiosae* es concebida por los romanos, según Gerschel [255], con un sentido trifuncional.

Las *res sacrae* están consagradas a los dioses superiores [256] mediante una ceremonia pública *(consacratio)* en la que interviene un magistrado y los pontífices. Cosas sagradas o consagradas son los templos, altares, incluso, según Papiniano [257], el terreno en el que existió un templo. En calidad de tales se encuentran excluidas del comercio [258], no tienen precio alguno, no pueden ser vendidas, hipotecadas, usucapidas ni objeto de especulación alguna. Su carácter de primera función resulta evidente: son objetos dedicados a los dioses superiores, previa ceremonia que les confiera «sacralidad» *(con-sacratio).* El daño inferido, por tanto, a la *res sacrae* es concebido como una profanación.

Las *res sanctae* no serían estrictamente *res divini iuris* al no estar consagradas a los dioses, pero de manera significativa las fuentes romanas las incluyen como tales. Su nombre viene de *sanctione,* porque quien las viola es castigado con una sanción pública y penal [259]. En los textos romanos, excepto Gayo, son citadas en segundo lugar, entre las *res sacrae* y la *res religiosae,* lo que nos hace presuponer su carácter de segunda función. Ciertamente, los analistas romanos citan de modo invariable como *res sanctae* las murallas y puertas de la ciudad [260], cuyo fin y esencia defensiva, esto es, militar, resulta evidente. Sin embargo, en el libro II de sus *Instituciones,* Gayo define las *res divini iuris* oponiendo las *res sacrae («quae diis superis consecratae sunt»)* respecto a las *res religiosae («quae diis manibus relictae sunt»),* entrando en una breve discusión [261], pero añadiendo: *«sanctae quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt».* Ese *quodammodo,* que refleja la vacilación de Gayo, ¿se debe a la extrañeza derivada de

254. Fundamentalmente, véanse Gayo, 2,4,18; *Inst.* 2,1,7-10; Ulpiano, *Reg.* 19,11; D. 43,6,1; D. 11,7-8; D. 1,8,9,3; D. 1,8,8.

255. Cit. por Dumézil, *JMQ,* IV (París, 1948), págs. 175 y sigs., y *La religion romaine archaïque,* cit., cap. «L'eredità indoeuropea a Roma», págs. 126-127.

256. Gayo, 2,4.

257. *Inst.* 2,1,8.

258. Ulpiano, D. 43,6,1.

259. Gayo, 2,8; Ulpiano, D. 1,8,9,2; *Inst.* 2,1,10: Papiniano, *Inst.* 1,1,10.

260. Gayo, 2,8; D. 18,1 pr.; *Inst.* 2,1,10; D. 1,8,9,3.

261. Gayo 2,4-7.

que los muros y puertas de la ciudad, esto es, las *res sanctae,* sean *divini iuris,* o más bien se extraña de que la identificación militar de las *res sanctae* haya llevado a forzar un esquema binario para convertirlo en triple?. Dumézil se inclina por esto último, atribuyendo al *quodammodo* un sentido trifuncional significativo [262]. En todo caso, Marciano nos proporciona una identificación más clara y definitiva de la naturaleza militar de lo *sanctum: «sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est»* [263].

Finalmente, a la *res religiosae,* tercera categoría de la *res divini iuris,* pertenecen el suelo y el sepulcro que recoge a los muertos. Tales cosas están dedicadas a los dioses inferiores, los dioses manes [264], lo cual es lógico si tenemos en cuenta que éstos, de alguna forma, son las almas de los difuntos de la *gens:* el fallecido, tras el óbito, no hace sino reintegrarse a los manes. Ahora bien: el valor de tercera función de las *res religiosae* no deviene únicamente de este carácter psicopómpico familiar sino también de su naturaleza tan flexible, bifronte, hacia el mundo profano. Efectivamente, las *res religiosae* no adquieren el carácter de tal mediante una ceremonia pública, incluso pueden perder su calificación por la simple voluntad de los particulares, si, por ejemplo, acuerdan trasladar el cadáver de un lugar a otro [265]; en definitiva, las *res religiosae* adquieren y pierden su naturaleza religiosa por voluntad de los particulares, o lo que es igual, el terreno que acoge al sepulcro, aun siendo una *res* fuera del comercio en cuanto *res divini iuris,* es susceptible de especulaciones privadas, pues incluso siempre hay «un derecho particular sobre el sepulcro» [266]. Por otro lado, los trabajos de Dumézil [267] demuestran que las tríadas de divinidades de los diversos panteones tienen una localización espacial concreta: celeste, te-

---

262. Dumézil, *JMQ,* IV, cit., pág. 176, que sigue los argumentos del trabajo inédito de Gerschel. Para este, Gayo tomó la clasificación de las *res divini iuris* de Festo: *«Inter sacrum autem et sanctaum et religiosum differentias bellisime refert (Gallus); sacrum aedificium, comsecratum deo; sanctum murum, qui sit circa oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit»,* sin captar su significado trifuncional y el valor militar, esto es, de segunda función, de las *res sanctae.*

263. D. 1,8,8.

264. Gayo, 2,4.

265. *Inst.* 2,1,9; *Ulpiano,* D. 11,7-8.

266. Peña Guzmán, *Curso de Derecho privado romano. Derechos reales,* Tucumán, 1952, págs. 28-37.

267. Dumézil, *JMQ,* I, cit., págs. 94-98.

rrestre y subterránea, en relación con cada una de las tres funciones, de modo que las *res divini iuris* se identifican como sigue: el cielo a la primera función, la tierra a la segunda y el mundo subterráneo a la tercera función.

En definitiva, queda establecida la interpretación trifuncional de las *res divini iuris: res sacrae* son las dedicadas y consagradas al culto de los dioses superiores (templos y objetos de culto); *res sanctae* son las destinadas a la defensa y protección de la ciudad (murallas y puertas); *res religiosae* son las destinadas a albergar el cadáver de sus habitantes.

Por supuesto que la aplicación del trifuncionalismo indoeuropeo al derecho público romano ofrece más posibilidades y tanto o más sugestivas que la aquí mencionada, pero dejaremos tan apasionante cuestión para otro lugar.

Respecto al derecho privado, nuestra opinión es la de que la jurisprudencia pontifical trató, sin conseguirlo plenamente, de sistematizar todo el derecho privado de manera tripartita, como lo demuestra el hecho de que, en tal intento, llegaran a forzarse algunas instituciones. Efectivamente, ya hemos visto que a la hora de diseñar trifuncionalmente el testamento romano, los sacerdotes hubieron de convertir la arcaica *adrogatio* comicial en una forma de testamento. Y cuando el valor trifuncional del instituto no era convincente, al menos se intentó una sencilla tripartición sin significado trifuncional. Así, cuando las fuentes latinas [268] clasifican los casos de *«capitis deminutio»* en tres: máxima, cuando se pierde la libertad; media, cuando se pierde la ciudadanía, y mínima, cuando se cambia la situación familiar, los pontífices incurrieron en una contradicción, comò señala D'Ors [269], dado que se divide en dos lo que es uno: *libertas civitasque*, pues, como dice Cicerón [270], ser libre es inseparable de ser ciudadano romano.

Otro ejemplo de artificiosidad con fines sistematizadores lo encontramos en la división tripartita operada con los delitos de naturaleza privada, cuyo antecedente sospechamos que fue el mismo que inspiró a Platón [271], autor que, como se explicó al principio,

268. Gayo, 1,159-163; Ep. Ulpiano, 11,10-13; D. 4,5-11.

269. D'Ors, *Derecho privado romano*, Pamplona, 1968, págs. 216-217.

270. Cicerón, *Pro Cae*, 96.

271. Platón, *La República* 413b-414a. Los delitos se producen de tres formas: por encantamiento (primera función), por la violencia (segunda función) y por hurto (tercera función).

fundamentó gran parte de su doctrina política en el trifuncionalismo indoeuropeo. Habiendo estudiado desde la óptica del trifuncionalismo indoeuropeo las principales instituciones del derecho romano privado, cabe apuntar ahora algunas reflexiones en la misma dirección sobre los delitos llamados privados. Primeramente hay que recordar que el primitivo delito como fuente de obligaciones derivadas del perjuicio causado a otro *(noxa)* aparece en las leyes romanas estructurado según un triple modelo: *iniuria, damnum* y *furtum* [272], lo cual resulta paradójico si consideramos la inexistencia de elaboraciones sistemáticas jurídico-penales incluso en época clásica [273]. ¿Cómo explicar entonces la existencia de una división de la categorías de delitos privados?. División inmadura, quizás ingenua, pero división al fin y al cabo. ¿A qué obedece que tal esquema se establezca con base en tres tipos penales tan genéricos y amplios?. ¿Acaso pretendía esa división tripartita constituir un inicio de sistematización acorde a la realidad jurídico-penal del momento o más bien estamos ante una división con implicaciones mágico-rituales?. En definitiva, ¿estamos nuevamente ante una división forzada de la realidad jurídica mediante la cual los analistas pretenden reflejar el esquema sagrado y ancestral de las tres funciones cósmicas?. En cualquier caso resulta evidente, cuando menos, lo arbitrario de la triple división aplicada en los delitos privados.

El delito de *iniuria* posee dos sentidos, uno amplio (todo acto contrario al derecho) y otro restringido (ultraje tanto moral como físico). El sentido más propio es este último. El valor jurídicamente protegido es el honor e incluso la verdad [274]. En las XII Tablas aparecen también en la versión de ofensa a la integridad corporal de las personas, aun cuando pudo contemplar más supuestos que no nos han llegado. Se discute [275] si comprendía también los casos de *occentatio* y de *mala carmina* (brujería y maldiciones). Gayo [276] da noticia de que, ante la insuficiencia del instituto, hubo de

272. XII Tablas, 8,2; 8,12-13; 8,16; Gayo, 3,182-197; 3,219-222; Ulpiano, D. 13,1; 7,1; 47,1,1 pr.; D. 9,2,1; Paulo, D. 47,2, fundamentalmente.

273. «En derecho (romano) clásico no existe una noción o categoría general de delito, como la del contrato» (García Garrido, *Derecho privado romano,* I. *Instituciones,* Madrid, 982, pág. 271).

274. La verdad, como valor ético-jurídico, es oponible como *exceptio* para justificar el hecho supuestamente delictivo. Cfr. D. 41,10,18; C. 9,35,5; *Inst.* 4,4,9.

275. Cfr. Iglesias, *Derecho romano. Instituciones de Derecho privado,* cit., página 137, nota 74.

276. Gayo, 3,223.

intervenir el pretor para remediar lo que Iglesias califica de «concepto torpe y estrecho de injuria» [277]. El pretor no hizo sino aumentar los supuestos de *iniuria,* pero permitió la incongruencia de que coexistieran las ofensas morales con los daños físicos dentro de la misma tipología penal. Sólo una poderosa razón pudo mover a la jurisprudencia pontifical a mantener esa vetusta y a la vez paradójica institución hasta época posclásica.

Respecto al *damnum,* daño culposo en cosa ajena, se plantean posibilidades muy sugestivas si lo asociamos a la segunda función, esto es, a delitos cometidos por la fuerza física, con violencia. Ciertamente, el daño se debe producir *corpore corpori,* es decir, directamente por el agente y directamente sobre la cosa. Aparece en las XII Tablas [278] en varios supuestos luego recogidos en la *Lex Aquilia* [279]. La jurisprudencia clásica y el pretor mantuvieron siempre el principio, bastante significativo, de que el daño había de ser producido por *la propia mano* [280], y así, abarcaba los supuestos de daños causados por la muerte de esclavos o animales ajenos, tala de árboles... En definitiva, es el componente de *inversión de los valores* que encarnan la segunda función (uso de la fuerza en beneficio y protección de la comunidad) lo que caracteriza a este tipo penal.

Por último, en lo que se refiere al *furtum,* las fuentes latinas [281] lo definen como sustracción clandestina de una cosa contra la voluntad de su detentador. Ya en el derecho romano arcaico el hurto es un hecho material, en cuanto que consiste en sacar o trasladar la cosa *(amotio rei),* configurándose, por tanto, como un *ataque al patrimonio de la persona.* No obstante, este concepto sirve para acoger supuestas modalidades de *furtum* reconocidas por la jurisprudencia y el pretor, que en realidad nada tienen que ver con él. Así, se aplicaba la *actio furti* en casos en que no hubo sustrac-

277. Iglesias, cit., pág. 138.

278. Según Gayo (3,210-219) y Ulpiano (D. 9,2,27,4-5), comprendía varios supuestos que las XII Tablas ampararon mediante la correspondiente *actio: actio pauperie* (*Inst.* 4,9; D. 9,1), *actio de pastu pecoris* (D. 19,514,3), *actio de arboris succissi* (Plinio, *Nat. Hist.* 17,1,7).

279. Según Teófilo (*Inst.* 4,3,15), la *Lex Aquilia* fue anterior al plebiscito del año 286 a. C. En ella se menciona al propietario como *herus,* denominación arcaica.

280. La ampliación del instituto a otros supuestos en los que no hay daño causado directamente por la mano, como el realizado al acreedor pignoraticio *(acceptilatio),* son muy tardíos, Cfr. Iglesias, cit., pág. 136, nota 71.

ción (quien niega haber recibido un depósito que sí recibió o el labrador que vende el fundo que tomó en arrendamiento). Cabe el hurto de cosa propia *(furtum rei suae),* como en el caso del deudor respecto al acreedor pignoraticio [282]. Cabe el hurto de personas libres: *filius-familias, uxor in manu* [283]. Paulo [284] llega a matizar que el hurto es la sustracción al actual detentador, evitando la palabra propietario, dado que no se comete *furtum* contra el propietario no poseedor. Todo esto no es sino consecuencia de lo que Perozzi [285] califica de rígida concepción posesoria romana y que por nuestra parte interpretamos como una prueba más de la artificiosidad con que la analística romana actuo a la hora de sistematizar los delitos privados con tal de respetar el esquema ancestral y sagrado de las tres funciones [286].

En definitiva, la aparente ingenuidad en la tipología de los delitos privados en la Roma antigua sugiere una actividad jurisprudencial más preocupada por la estética formal y acaso del significado mágico-ritual de la triple división que por reflejar el cuadro de comportamientos ilícitos existentes en la realidad. Esta curiosa manera de clasificar una categoría jurídica tan amplia (el delito como fuente de obligaciones) demuestra que los juristas romanos tenían un concepto distinto de lo que es una «sistematización», o, citando a Biondi, «que los juristas romanos no concedieron a los problemas de sistemática la importancia que les atribuyen los modernos» [287], o lo que sería más riguroso, que cuando los sacerdotes efectúan una sistematización no pretenden ni se plantean un fin

---

281. Paulo, 39 *ed.,* D. 47,2,1,3; *Inst.* 4,1,1; Gayo, 3,195. Véase García Garrido, cit., pág. 273. Bibliografía sobre el *furtum* en revista *Sodalitas,* núm. 1 (Granada, 1981), de Perales Alcalá, «El 'fur manifestus' en los textos conservados del jurista Casio Longino», pág. 138.

282. Gayo, 3,200-204; *Inst.* 4,1,10. Sabino discutía que cabía hurto de inmuebles (Gayo, 2,51; Ulpiano, D. 47,2,25 pr.).

283. Gayo, 3,109.

284. Paulo, D. 47,2,1,3.

285. Perozzi, *Istituzioni di Diritto romano,* II, Bolonia, 1903, pág. 322.

286. Cfr. en Perales, cit., pág. 138, otra de las paradojas del *furtum.* Respecto a la rapiña *(bona vi rapta)* no constituyó inicialmente una figura autónoma, sino un hurto cualificado (Gayo 3,209). De ahí que al delincuente se le denomine *improbus fur.* Cfr. Iglesias, cit., II, pág. 133. La rapiña como tipo penal es creado tardíamente por la jurisprudencia romana en un momento de inquietud social en Roma ante la proliferación de grupos armados que atentaban contra la propiedad, según Torrent, *Manual de Detecho privado romano,* cit., pág. 500.

287. Biondi, *Sucesión testamentaria y donación,* cit., pág. 16.

clarificador, logoide o didáctico, sino que cumplen con un imperativo religioso: ritualizar el derecho mediante la sagrada fórmula trifuncional.

Es difícil precisar cuáles fueron los criterios que movieron a los juristas romanos a efectuar una sistematización, pues, como recuerda Kaser [288], es notoria la aversión de aquellos por la *regula* y la *definitio* como medio para conocer o sistematizar el derecho: *«non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat»* [289]. Para el citado autor, los brocardos y reglas recopiladas en D. 50,17 *(De diversis regulis iuris antiquis)* corresponden realmente a la concepción didáctica y pedagógica de los retóricos de época clásica, pero no a la de los juristas: «Los juristas clásicos y pre-clásicos hubieran pensado que la meta (del *ius civilis*) quedaba aquí trastocada» [290].

Entonces, ¿cómo conciliar la supuesta aversión sistematizadora romana, a la que se une el origen tremendamente casuístico de un derecho que se despreocupa aparentemente de los problemas de dogmática jurídica, con la existencia constatable de cierta esquematización del derecho romano?. Wiehweg [291] afirma que los *topoi* constituían la base metodológica común de la jurisprudencia y la retórica romana. Kaser [292], por el contrario, minimiza su importancia, entrando en polémica con Wiehweg.

No obstante, Kaser reconoce que los romanos poseyeron muy pronto el talento para formar juicios generales de contenido jurídico, como lo prueban las leyes decenvirales, y añade que «es fácil que los precedentes griegos de la legislación de las XII Tablas hayan favorecido, cuando menos esta elaboración de normas» [293]. Kaser llega a precisar que el casuismo romano arcaico efectuará «un suave giro hacia la teoría» [294] en época republicana por in-

288. Kaser, *En torno al método de los juristas romanos,* Valladolid, 1964, páginas 27-29.

289. Paulo, D. 50,17,1.

290. Kaser, cit., pág. 30.

291. Wiehweg, *Tópica y jurisprudencia,* Madrid, 1964, págs. 66 y sigs.

292. Kaser. cit., pág. 36.

293. Kaser, cit., pág. 27.

294. Kaser, cit., págs. 37 y 39. Lo que se hizo no sin cierta oposición por los sectores más conservadores, pues Suetonio escribe en *De classis rhetoribus* que los retóricos y filósofos griegos que enseñaban en Roma eran desaprobados por el Senado y demás magistrados por considerar sus enseñanzas contrarias a los antiguos usos.

fluencia de la filosofía griega y la retórica romana (influida a su vez por el método dialéctico de Platón y la lógica aristotélica) en una fecha situada hacia mitad del siglo II a.C., giro que luego será superado con Sabino y Casio [295]. Y en cualquier caso, pese al origen casuista y la supuesta aversión sistematizadora romana, Kaser precisa que: 1.º, ello no significa quc los juristas romanos no hubieran elaborado con anterioridad reglas generales (por ejemplo, las XII Tablas, la *Lex Aquilia,* etc.), y 2.º, que los juristas republicanos sí efectúan una sistematización, aunque tímida, tal y como se aprecia en la división en *genera* y *species* de la *tutela,* el *furtum,* la *possessio* [296]. «Los esfuerzos de los juristas se limitan en principio a materias específicas (*tutela, furtum,* etc.)» [297], pero aun así, para Kaser nunca llegó a formarse un verdadero sistema jurídico axiomático.

Y es que los juristas romanos ni concedían a los problemas de dogmática jurídica la importancia que hoy les atribuimos, ni pretendían ningún fin clarificador o pedagógico, como he mencionado anteriormente. El hecho constatable de que la mayor parte de las figuras jurídicas de derecho romano se encuentren dispuestas en series ternarias, en nuestra opinión sólo pudo obedecer a un sentido mágico-ritual por el cual se pretendía conservar la sacralidad del derecho en una época en que éste estaba en manos de los pontífices. También pensamos que se aplicó la sistemática trifuncional por ser una vieja concepción heredada y transmitida por los colegios sacerdotales *in illo tempore,* y asimismo suponemos que la misma sirvió en época republicana para ordenar viejas y nuevas instituciones romanas que habían surgido inconexas y en momentos cronológicos distintos (por ejemplo, las formas de *testamentum* o de *manumissio*), a riesgo incluso de alterar su naturaleza y origen histórico. Ya hemos visto algunos ejemplos de ello.

En el área de las acciones procesales también se echa en falta una construcción más técnico-jurídica que la efectuada por la jurisprudencia pontifical. Las tres *legis actiones* llamadas declarativas: *sacramento, iudicis postulatio* y *condictio,* que tantos proble-

---

295. Baviera examina la célebre controversia doctrinal entre sabinos y proculeyanos en *Le Due Scuole dei giureconsulti romani,* Roma, 1970.

296. Véanse Gayo, 1,188; 3,183; Pomponio, D. 2,3,23.

297. Kaser, cit., pág. 44.

mas plantean a la doctrina actual, conservan, sí, una estructura tripartita, pero su posible valor trifuncional queda muy desdibujado [298].

También podemos afirmar que en algunos casos la intervención pontifical fue minuciosa en su afán de diseñar trifuncionalmente un instituto. Así, por ejemplo, los casos de *pignoris capio* recogidos por Gayo [299], y que se estructuran de un modo perfectamente trifuncional, demuestran que una institución que en su origen fue propia del derecho militar especial —aunque De Francisci [300] prefiere verla como resto primitivo de la época en la que el acreedor se tomaba la justicia por su mano— fue luego ampliada a otros supuesto, pero no a cualquier situación, sino *únicamente a unos casos determinados coincidentes con la ideología trifuncional*. Es decir, que la sistematización operada en la *pignoris capio* va a partir de un casuismo ya existente, pero lo verdaderamente importante es que la jurisprudencia sólo admitirá *pignoris capio* en aquellos supuestos que encajen dentro de un orden trifuncional, y no en otros. De esta manera, los casos en los que cabe *pignoris ca-*

---

298. Que a la *legis actio sacramento* correspondería un valor de primera función parece claro, en su origen consistía en el juramento hecho ante testigos afirmando un derecho y estableciendo un *sacramentum* o suma de dinero que cada litigante consignaba en manos del sacerdote, de modo que se ingresaba en beneficio del culto público en caso de perder la reclamación (Gayo, 4,11 y 30). Véase De Francisci, *Síntesis histórica...* cit., pág. 188. Esta imposición sacerdotal es mitigada mediante la *legis actio iudicis postulatio*, cuyo valor de segunda función nos parece débil, salvo que veamos en ella la típica influencia del derecho privilegiado militar eliminando obstáculos formalistas y simplificando al máximo el acceso al instituto; pues, efectivamente, consiste «en una simplificación del procedimiento para los casos en que el rigorismo civil se mitigaba» (Ortolán, cit., pág. 142). Para Lévy-Bruhl, la desaparición del *sacramentum* fue una victoria democrática y una concesión sacerdotal (*Recherches sur les actions de la loi*, París, 1960, pág. 256). Finalmente, la *legis actio per condictionem*, cuyo valor de tercera función puede percibirse en la *Lex Silia*, versa sobre reclamaciones de cantidad cierta de dinero exclusivamente (ampliada luego por la *Lex Calpurnia*). No estaban claros para Gayo (4,20) los motivos para redactar la nueva *actio* dado que, como él asegura, para reclamar deudas se podía utilizar tanto la *actio sacramento* como la *actio per iudicis postulationem*. Los treinta días que esta nueva *actio* otorgaba al deudor para que consiguiera dinero no justifican la diferenciación, ya que una *Lex Pinaria* estableció ese plazo para la *actio per iudicis postulationem*, por lo que no era necesario introducir un nuevo procedimiento para conseguir algo que ya existía. Cfr. García Garrido, cit., pág. 95, y Torrent, cit., pág. 131.

299. Gayo 4,26-29.

300. De Francisci, cit., pág. 187.

pio son tan significativamente taxativos que rayan en lo anecdótico, por no decir en lo absurdo.

Los casos de *pignoris capio* recogidos por Gayo se limitan a seis, apareciendo por este orden: 1.º *propter stipendium licebat militi ab eo, qui aes tribuebat, nisi daret, pignus capere.* 2.º *propter eam pecuniam licebat pignus capere ex qua equus emendus erat.* 3.° *propter eam pecuniam ex qua hordeum equis erat comparandum.* 4.° *adversus eum qui hostiam emisset nec pretium redderet.* 5.º *adversus eum qui mercedem non redderet pro eo iumento quod quis ideo locasset ut inde pecuniam acceptam in dapem, id est in sacrificium inpenderet.* 6.° *lege censorium data est pignoris capio publicanis vectigalium publicorum populi Romani adversus eos qui aliqua lege vectigalia deberent.*

Además de apreciarse en ellos una extraordinaria minuciosidad, también es notorio que gravitan en *tres campos* bien definidos: el *religioso* el *militar* y el *tributario* sorprendiendo igualmente que el instituto no alcance a más supuestos. Consecuentemente, la sistematización trifuncional es clara. Primera función: en cuestiones *religiosas* cabe tomar prenda exclusivamente contra quien no pagó el alquiler de una bestia de carga cuando tal precio estaba destinado a sufragar una ofrenda o sacrificio a los dioses [301]. Los supuestos contemplados para la segunda función, materia *militar,* consisten en el derecho de tomar prenda por parte del soldado contra el *tribunus aerarii* por el pago del sueldo *(aes militare)* o contra las personas *(viduae, orbi)* gravadas con la obligación de abonar la suma para comprar el caballo *(aes hordearium)* [302]. Finalmente, la tercera función de la *pignoris capio* aparece en materia *tributaria* en favor de los publicanos encargados del cobro de impuestos, contra los contribuyentes morosos [303]. Las tres funciones creemos que aparecen claramente ejemplificadas en los supuestos admisibles de *pignoris capio.*

Del texto gayano también podría deducirse que, siendo el instituto originario de los usos militares *(introducta est moribus rei militaris),* las XII Tablas lo ampliaron a cuestiones religiosas, lo que implicaría, quizás una temprana intervención de la jurisprudencia pontifical en orden a orientar con criterios ideológicos trifuncionales el *ius civile.*

---

301. Gayo, 4,28.
302. Gayo, 4,27.
303. Gayo, 4,28.

Podríamos citar más ejemplos demostrativos de la estructura tripartita del ordenamiento jurídico romano y del valor trifuncional que los pontífices quisieron conferirle. A principios de siglo ya Goudy [304] fue uno de los primeros en señalar la importancia de los esquemas triples para el derecho romano, pero no pudo captar su valor trifuncional (Dumézil no comenzó a publicar sus primeros trabajos hasta cuarenta años después). Ciertamente ya Servio [305] menciona el valor tan importante que se daba al número tres desde antiguo, lo que era la causa —según él— de que las ciudades tuvieran tres puertas, tres templos, etc., pero no explica su significado.

Macrobio [306] aporta un dato revelador del significado que los pontífices concedían al mágico y ritual número tres: el colegio sacerdotal definía los días *(dies atri)* por la triple imposibilidad de realizar *ritos religiosos* (primera función), librar *combates* (segunda función) y de convocar a la masa del *pueblo* (tercera función).

¿En qué momento pudo realizarse la sistematización del derecho romano desde una concepción trifuncional?. La ideología trifuncional hubo de estar siempre presente en las manifestaciones culturales de los pueblos indoeuropeos que poblaron el Lacio, como lo estuvo en las demás etnias indoeuropeas. Suponemos que, al igual que la religión y la épica, las formas más primitivas del derecho de los diferentes pueblos indoeuropeos estuvieron inspiradas en esquemas trifuncionales. El componente indoeuropeo romano hubo de trasladar esta inveterada concepción al desarrollo posterior del derecho nacional, de modo que los pontífices no hicieron sino respetar una tradición al conservar los contenidos trifuncionales de las instituciones que recibieron de sus antepasados, y en las instituciones de nueva creación se respetó el mismo diseño, llegándose incluso a formar artificialmente las mismas. Igualmente, sabemos por Dumézil, ya lo hemos visto, que «en el transcurso del siglo IV a.C. y hasta el comienzo del III a.C., Roma, habiéndose erigido en la mayor potencia de Italia, se decide a construir su pasado oficial» [307]. La analística romana elaborará una his-

304. Goudy, *Trichotomy in Roman Law,* Oxford, 1910.

305. Servio, *Ad Aen,* 1,42. Efectivamente, el tres ha sido un número mágico y ritual. Recordemos cómo las XII Tablas mencionan la triple *mancipatio* del hijo a cargo del padre para liberarle de la *patria potestas.* Incluso sospecho un valor ritual en la fórmula tripartita, no diré trifuncional, de los *tria iuris praecepta: «honestere vivere, alterum nom laedere, suum cuique tribuere»* de Ulpiano (D. 1,2,10,1).

toria nacional romana dando apariencia real a relatos míticos del fondo religioso indoeuropeo [308], en un deliberado proceso de manipulación-historización con fines nacionalistas. Los antiguos sacerdotes, conscientes del significado del mecanismo trifuncional que regía las principales tríadas de dioses romanos, o del modelo tripartito que inspiraba la historia de sus reyes y el comportamiento ejemplar de sus héroes (por ejemplo, Tulo Hostilio contra Mecio, «el tercero mata al enemigo triple», etc.), redescubren si es que no era ya conocido, el valor mágico y, en cierto modo, sistematizador del esquema trifuncional aplicado a las instituciones jurídicas romanas. Instituciones de las que sólo conocemos una parte, pues la primera recopilación que conocemos, las leyes decenvirales, no contenían principios constitucionales ni derecho estrictamente religioso, de exclusivo conocimiento y manejo de los sacerdotes, sino sólo normas generales de derecho privado [309]. Ni siquiera la *interpretatio* de esas leyes que correspondía al colegio sacerdotal, nos ha llegado [310]. Pero sabemos que tanto el derecho público como el privado (especialmente familia y sucesiones) eran, en esa época, como afirma Schulz [311], una ramificación del derecho pontifical y, en consecuencia, monopolio de la clase sacerdotal [312]. La división trifuncional que creemos reflejada en las

306. Macrobio, *Sat.* 1,16: *«tunc patres iussisse ut ad collegium pontilicum de his religionibus referretur: pontificesque statuisse, postridie omnes kalendas Nonas Idus —atros dies— habendos, ut hi dies neque praeliales neque puri neque comitiales essent...»* Véase Gerschel, cit. por Dumézil, *JMQ,* IV, cit., pág. 175.

307. Dumézil, *Mito y Epopeya,* I, cit., págs. 263-264. No poco estímulo para ello fue la destrucción de Roma en el 387 a. C. por los galos, que movió a la analística romana a tomar conciencia de la importancia de recoger, recopilar, conservar y proteger la herencia y patrimonio cultural de la nación romana, hecho que es adverado por Tito Livio (6,1).

308. Véase nota 41.

309. De Francisci, *Síntesis histórica...,* cit., pág. 110.

310. De Francisci, cit., pág. 108.

311. Schulz, *History of Roman legal Science,* Oxford, 1946, págs. 20-29. Cfr. Krüger, *Historia, fuentes y literatura del Derechò romano,* Madrid, s/d., págs. 5-72.

312. Fuenteseca, cit., pág. 58. Situación que continuó a pesar de la progresiva laicización de la jurisprudencia y de los colegios sacerdotales *(pontífices, feciales, augures, decemviri),* pues los sacerdotes siguieron perteneciendo a la *nobilitas.* Supuso, en todo caso, una sustitución de los móviles fundamentalmente religiosos, por los intereses de clase social, económica y política. Cfr. Schulz, cit., págs. 20-29; Grosso, *Chemi guiridici e società nella storia del diritto privato romano,* Turín, 1970, página 79.

principales instituciones del derecho privado aquí estudiadas (*testamentum, conventio in manum, manumissio, pignoris capio,* etc.) prueba que la analística romana conoció el mecanismo y lo aplicó [313]. Insistimos en que ello no significa que existieran tres clases sociales en Roma, o que pueda pensarse en la existencia de un *derecho sacerdotal* un *derecho militar* o un *derecho económico* para cada clase. Demuestra nada más (y nada menos) que, como dice Gerschel, la jurisprudencia pontifical ha pensado desde la más remota antigüedad «en los grandes actos jurídicos de la vida colectiva según la ideología de las tres funciones» [314], y que tal idea va a tomar cuerpo a finales del siglo III a.C., cuando Roma, en pleno proceso de expansión cultural, recurre a analistas, escritores, historiadores, sacerdotes, en fin a la inteligencia del momento, con el objeto de sentar las bases ideológicas que ayuden a consolidar y, en gran medida, a justificar su dominio sobre otros pueblos.

---

313. Hay una frase de Biondi que no quiero dejar de citar, demostrativa de que su intuición le indicaba algo que no acertó a explicar: «Considerando las obras y los monumentos legislativos romanos, se tiene a veces la impresión de que la materia es expuesta sin orden ni concierto, o *con base en criterios que desaparecen o que no son apreciables*» (cit., pág. 16; el subrayado es mío).

314. Cit. por Dumézil, *JMQ,* IV, cit., pág. 174 quien publica el trabajo de Gerschel.

PARTE II

Del Trifuncionalismo Indoeuropeo a los tres estados: Derecho e Ideología de las Elites en la Edad Media española

En homenaje a la obra de Georges Duby

«Rege vero defuncto... (successor) cum convenientia omnium sacerdotum et totius primatus Gothorum et consensu omnium populorum ad apicem regni provehatur» (Liber Iudiciorum, Tit. Prel. VIII).

«Leon era Villa que vienen muchos pleitos por querella e por apelacion, e fue ordenado que oviese y quatro Juices, uno de parte del Rey, que guardase los sus derechos, e otro, Canologo o persona de la Iglesia, que guardase el derecho de las ordenes, e otro Caballero, que guardase el derecho de los Fijosdalgo, e otro o Cibdadano de la Villa, que guardase los derechos de la Villa». (Documento del año 1269, España Sagrada, vol. XXXV, apéndice XII).

I. INTRODUCCIÓN

Con frecuencia las ideologías se convierten en instrumento que justifica o legitima las aspiraciones de un reducido número de hombres que intentan dominar o imponerse, en su propio provecho, a otro grupo mayor. En tal caso la ideología actúa con un papel encubridor. Una de las modalidades de este fenómemo es la *transfiguración de poder;* ante el recelo que suscita el que un hombre gobierne sobre otro, se recurre a la Divinidad como autoridad suprema, quien, supuestamente, ante la imposibilidad física de ejercer el mando, delega en representantes humanos [1]. Mitos, poemas épicos, leyendas, proverbios, genealogías, representaciones escultóricas y pictóricas, etc., pueden servir como instrumento legitimador de una determinada concepción del mundo, de una particular visión de la Historia o del orden sociopolítico [2] sustentado por los intereses de una minoría o de una clase [3]. Referida a nues-

1. García-Pelayo, *Los mitos políticos,* Madrid 1981. Si el capítulo que recoge su artículo «La transfiguración de poder» es ya de por sí esclarecedor del fenómeno que comentamos, más lo es su conocida frase que lo inicia: «El hombre ha tratado constantemente de eludir, de neutralizar o de sublimar el hecho radical y terrible de estar sometido a otro hombre... resulta, entonces, que hay que dar a ese hecho un sentido o una forma que lo transfigure, hasta hacerle perder su carácter de dominación interhumana», p. 38. Sobre la sacralización del poder real vid. Kern, F., *Derechos del rey y derechos del pueblo,* Madrid 1955.

2. Las genealogías de las antiguas sociedades pastoriles contribuyeron a legitimar derechos sobre la tierra de determinadas familias. Los bajorrelieves egipcios, babilónicos, persas, etc. de escenas religiosas y militares enseñan el origen divino de la realeza y recuerdan los suplicios que aguardan a quien se oponga a ese poder. El extendido mito del diluvio también parece justificar, en última instancia, el poder en las sociedades hidráulicas que basan su economía y supervivencia en la regulación de la crecida de los ríos: atentar contra el Estado supondría volver al caos del diluvio; vid. Fontana, J., *Historia, análisis del pasado y proyecto social,* Barcelona 1982, pp. 15-27. Recordemos cómo Dumézil, G., demostró hasta qué extremo la Historia de Roma, hasta la República (Rómulo y Remo, los siete reyes de Roma, Horacio Cocles, Mucio Scaevola, etc.) no fueron verdaderos personajes históricos, sino argumentos de la más vieja mitología indoeuropea deliberadamente historizada con fines nacionalistas por la analística romana durante el siglo III a. C.; vid. Dumézil, *Mito y Epopeya,* Barcelona 1977, pp. 262 ss. O cómo la *Historia Gothorum,* de S. Isidoro pretende convertir al pueblo visigodo en el heredero espiritual y cultural de Roma, al igual que la Crónicas hispanas altomedievales intentan reforzar el prestigio de los monarcas astures haciéndoles sucesores de los monarcas visigodos.

3. Utilizo el término clase en sentido amplio. En esa dirección pueden enten-

tra Edad Media y Moderna, el fenómeno ha sido certeramente esquematizado por Pérez-Prendes [4]; todo gobernante dispone de una serie de recursos para actuar sobre la comunidad que dirige: en primer lugar, las normas o leyes en sentido amplio, y en segundo lugar las instituciones de gobierno y funcionarios. Pero además, en tercer lugar, existen unos medios de propaganda ideológica (cronistas oficiales, letrados, consejeros, etc.) con los que reforzar o prestigiar la imagen del poder. Tales recursos se encaminan hacia unos objetivos (intereses públicos). A su vez la sociedad, mediante los sectores dominantes, puede oponerse a esos recursos del poder público mediante otros recursos (fraude o inobservancia de las leyes, corrupción de funcionarios y organismos, patrimonialización de cargos y funciones públicas, lucha ideológica, etc.) en defensa de intereses privados. En la medida en que la tensión entre los *intereses públicos* y los *intereses privados* aumenta, surgirán mecanismos de *encubrimiento ideológico* por los cuales «el sector dominante tratará de disfrazar sus intereses particulares en intereses públicos» [5]. Tales mecanismos o medios son amplísimos:

1. Situando como gobernante a un representante del sector dominante. Históricamente ha sido el más usual; los términos «intereses públicos», «Reino», «Estado», etc., ocultan en realidad intereses privados en muchas ocasiones.
2. Creando instituciones que se organicen frente al rey (Juntas, Hermandades, Estamentos, etc.) para conservar y aumentar sus privilegios sustrayendo hombres y recursos

derse los afanes de Estrabón, y de la historiografía grecolatina, al calificar reiteradamente de bárbaros y salvajes a los pueblos celtíberos, describiéndoles, en ocasiones, de forma distorsionada con el deliberado fin de justificar los beneficios de la dominación romana, vid. Bermejo Barrero, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana,* Madrid 1982, p. 22. Asimismo, la visión deformada que de los reinos de Tiberio, Claudio y Nerón, hace Tácito, no puede explicarse sin tener en cuenta sus intereses de clase, esto es, el resentimiento de la clase senatorial humillada en su papel político por los emperadores; vid. Fontana, o.c., p. 27. O la obra de Tito Livio y Virgilio formando parte de un coordinado esfuerzo, inspirado y alentado por Augusto, para recrear y glorificar el pasado histórico de Roma; vid. G. Dumézil, o.c., pp. 385 ss.

4. Pérez-Prendes, J. M., «Felipe II, hombre de Estado», en *Anuario Jurídico Escurialense,* 1985-86.

5. Pérez-Prendes, o.c., p. 11.

al Estado mediante la patrimonialización o feudalización de funciones públicas (cargos vitalicios o hereditarios) y de jurisdicciones estatales (señoríos jurisdiccionales o fiscales).

3. Ideológicamente, recurriendo a ideas pseudo-democratizantes como el «pactismo» (las oligarquías se autodenominan «Reino» y definen el Estado como un pacto entre Rey-Reino, cuando en rigor es un pacto Rey-oligarquías) o a modelos políticos tripartitos que otorguen un papel dominante a las clases poderosas del país [6].

El objetivo del presente trabajo es, precisamente, estudiar uno de los argumentos o imágenes esenciales de la *dialéctica de las élites en cuanto estructuras verticales* dentro del tejido social, a saber, el trifuncionalismo social en su versión medieval de los «tres estados» como ideología reforzadora del poder político y a la vez encubridora de intereses privados de grupos dominantes. En este sentido resulta sorprendente la vitalidad y polivalencia del esquema tripartito medieval *oratores-bellatores-laboratores*. Lo vemos ser esgrimido por las *monarquías europeas* para afianzar su poder, por la *Iglesia Franca* para recuperar protagonismo dentro de un obsoleto modelo dual (los que mandan-los que obedecen) estableciendo una jerarquía encabezada por los *oratores* y que, además, combate las herejías igualitarias. Asimismo, es deliberadamente utilizado por los *letrados* para promocionarse socialmente, o por los *comerciantes y burgueses* para marcar distancias con los campesinos. En cualquier caso, el esquema tripartito encubre, durante la Edad Media, una ideología nacida *desde* las élites dominantes *para* justificar *su* situación de preeminencia religiosa, social y política [7]. El esquema de las tres funciones se adaptará durante este período, bajo el nombre de «los tres estados» para justificar y explicar tres facetas de la dominación [8]:

---

6. Pérez-Prendes, o.c., p. 13.

7. Duby, G., en su famoso trabajo, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Barcelona 1983, demostró cómo la reelaboración de la ideología de las tres funciones a cargo de Adalberón de Laon y Gerard de Cambray obedecía a intereses señoriales, políticos y religiosos muy concretos, y cómo a pesar de un momentáneo eclipse en Francia ante el avance cluniacense, fructificará desde finales del siglo XII como imagen elitista de la sociedad y justificadora de un determinado orden social.

8. «Dominación económica, la de los señores sobre los trabajadores. Domina-

— *Dominación económica:* No se habla en el esquema de esclavos, ni siquiera de siervos de la gleba, se habla de *laboratores,* enalteciendo lo que no siempre podía enaltecerse, esto es, la explotación señorial, las modalidades de usurpación del excedente laboral por vía de rentas señoriales o de prestaciones personales, en definitiva, justificando una división social del trabajo, encubridora del poder señorial, típica de las sociedades pre-industriales.

— *Dominación política:* Mediante el esquema trifuncional se legitima el papel del *bellator* en la sociedad, como defensor de la Iglesia, del campesinado, de los pobres, frente al enemigo, y mantenedor del orden político y social tradicional. Pero además se daba sentido al mantenimiento de una clase guerrera que había de asumir funciones de gobierno actuando de poder intermedio entre el rey y los súbditos con el pretexto de ejercer un *poder delegado.* Sin embargo frecuentemente esta nobleza laica y eclesiástica, más que mediar, no hacía sino *interponerse* entre la acción tutelar y rectora del rey, como personificación del Estado, acaparando y debilitando *la relación de naturaleza jurídico-pública* que debe unir al rey con el súbdito, sustrayendo recursos humanos y económicos al Estado en provecho propio (repárese en que el fenómeno de los señoríos y las inmunidades, a la postre no significaba otra cosa que la renuncia del rey a administrar justicia o recaudar impuestos sobre un territorio y su concesión al señor territorial para que lo hiciera en su propio beneficio; no como poder delegado sino como poder cedido o transferido).

— *Dominación religiosa:* Recurriendo interesadamente a ideas o conceptos de la religión cristiana con el fin de legitimar intereses políticos conservadores. Así, se asocia la idea de «cuerpo» social de S. Pedro a la ideología trifuncional para justificar un orden natural, cristiano, en el que a pesar de las desigualdades (cabeza, brazos, piernas) todos deben cooperar resignadamente con la espe-

---

ción política, la de los guerreros sobre los hombres que no portaban armas. Dominación espiritual, la que la Iglesia quería establecer sobre los laicos», Duby, G., *Historia social e ideología de las sociedades,* Barcelona 1976, p. 25.

ranza en un premio final, de modo que fuera de tal orden *(oratores-bellatores-laboratores)* jerárquico y funcionalmente desigual *no hay salvación posible para el alma.*

En definitiva, del estudio de las particulares adaptaciones que la ideología de las tres funciones sufrirá durante la Edad Media, podremos comprender las presiones, conflictos y aspiraciones de los diversos grupos humanos y su repercusiones en el mundo jurídico e institucional hispano.

Una precisión: el esquema de las tres funciones actuó, en ciertas condiciones, como ideología sustentadora de un determinado orden social. Pero ciertamente toda sociedad con algún grado de desarrollo se ve obligada a diferenciar sus funciones y, por tanto, ha de establecer mecanismos de deberes y compensaciones retributorias [9]. Pero lo que importa al análisis histórico-institucional que aquí pretendemos es el sentido de la imagen trifuncional a la hora de servir como escala de valoración que fija o determina la cantidad y calidad de las retribuciones, pues ellas están en función precisamente de la ideología imperante. El trifuncionalismo medieval apoyará un orden social jerárquico en el que a cada estamento se atribuye un determinado papel social o función, la que, a su vez, lleva aparejada una concreta imagen de prestigio y de consideración de sí mismo y de la sociedad. Dicho de otro modo, la posición de cada hombre dentro de la sociedad estamental viene determinada básicamente no por sus cualidades personales, sino por su pertenencia a uno de los tres estamentos [10], de modo que *sólo los estamentos superiores* gozarán de una situación de privilegio.

Por otra parte, la concepción trifuncional no se agota en los

---

9. Ocioso sería aquí insistir en el papel de las élites como motor de la Historia. Esta es una idea que aparece en políticos, filósofos e historiadores de distinta procedencia. Así Lenin en *Obras escogidas,* I, en su artículo «¿Qué hacer?», Moscú 1968, desarrolla el concepto de «vanguardia del proletariado». Tonynbee, A. J., en su *Estudio de la Historia,* II, Madrid 1975 pp. 144-145 desarrolla el concepto de «minoría dominante». Guenon, R., en *La crisis del mundo moderno,* Buenos Aires 1974, p. 78 sobre «élite intelectual» u Ortega y Gasset su *España Invertebrada* o *En torno a Galileo,* ediciones de Madrid 1975 y 1978 respectivamente.

10. Maravall, J. A., *Poder, honor y élites en el siglo XVII,* Barcelona 1984, pp. 16-17, aunque fuera del contexto histórico aquí estudiado, algunas explicaciones son de utilidad para la Edad Media.

fenómenos de encubrimiento ideológico o de justificación de unos determinados intereses. Su pervivencia, desde la más remota antigüedad, en las capas populares adaptada bajo la forma de cuentos, leyendas, etc. [11], demuestra, además de la vitalidad y polivalencia ya mencionados, que nos encontramos ante un esquema de *longue durée* consustancial a un cierto grado de civilización [12], En resumen, si bien durante el medievo sirvió fundamentalmente para justificar el régimen señorial, ni en la antigüedad tuvo la exclusiva finalidad de dar sentido a una configuración de la estructura social, ni a partir del siglo V siguió exclusivamente ese derrotero.

II. LA REELABORACIÓN MEDIEVAL DE LAS TRES FUNCIONES: ESTADO DE LA CUESTIÓN

La inusitada floración y expansión de la vieja concepción de las tres funciones en la Alta Edad Media europea, concretamente en el noroeste francés, plantea varios interrogantes: ¿De dónde vino la tradición trifuncional de la sociedad?, ¿cuál fue el antecedente más próximo e inmediato?, ¿cómo se transmitió desde la Antigüedad hasta la Alta Edad Media europea?, ¿tradición oral o escrita?, ¿quiénes?.

La Patrología latina de la época ya gustaba de dividir las categorías religiosas, filosóficas, morales, etc., en esquemas ternarios que reflejasen de alguna manera el dogma cristiano de la Trinidad [13], Para Duby, «los hombres cultos de las regiones francas, se

11. Por ejemplo, vid. Gerschel, L., «Sur un schème trifonctionnel dans una famille de légendes germániques», *Revue de l'Histoire des Religions,* 1956. pp. 55-92. Un curioso ejemplo de pervivencia en las fiestas populares actuales en Dumézil, *Mariages indo-Europeens,* París 1979, pp. 123 y ss. relativo a la localidad italiana de Gubbio.

12. Ciertamente, como dice Dumézil, «aunque las tres funciones corresponden a tres necesidades que todo grupo humano debe satisfacer para no perecer, son muy pocos los que, de esta estructura mental, han extraido una ideología explícita o implícita», eso sólo lo hicieron los pueblos indoeuropeos, *Mito y Epopeya,* o.c., p. 605.

13. S. Agustín clasifica a los hombres en tres géneros. Gregorio Magno también, pero habla de órdenes. S. Jerónimo distingue tres grados de pureza sexual (vírgenes, continentes y cónyuges), vid. más ejemplos en Duby, *Los tres órdenes...* o.c., p. 126 ss. aunque no son divisiones sociales sino religiosas.

apoderaron de esta tripartición desde los albores del renacimiento carolingio» con el fin de dar autonomía y definición al monaquismo benedictino, para arraigar más tarde en Bretaña, «de esta región procedían precisamente los hombres que, como Bonifacio o Alcuino, habían intentado en el siglo VIII reformar la Iglesia franca y hacerla salir de su incultura» [14]. No obstante, tal hipótesis es indemostrable dado que también hay remotos antecedentes del trifuncionalismo social en la cultura irlandesa. ¿Acaso pudo reelaborarse allí la teoría medieval de los tres estados para pasar a Inglaterra y luego a Francia?. J. P. Poly [15] cree que la corte anglosajona, deseosa de instaurar un orden carolingio, llamó a algunos consejeros francos a fines del siglo IX por medio de Foulques, arzobispo de Reims. Ciertamente el rey Alfredo de Inglaterra utilizará explícitamente la teoría trifuncional para prestigiar la imagen real, pero no existen suficientes datos para determinar si vino de la mano de los consejeros francos. El mismo Duby [16] muestra su escepticismo y admite la posibilidad de un origen insular a partir de viejas sistematizaciones celtas. Sin embargo, en el siglo IX un monje irlandés, J. Scotto Erígena, traducirá al latín una obra de Dionisio el Areopagita en la que se distinguen tres órdenes angélicos en la jerarquía celestial [17], de lo que podía deducirse fácilmente que la sociedad se dividía en tres estados como reflejo celeste [18]. Pero lo cierto es que, como opina Dumézil [19], ni en las obras de Dionisio

---

14. Duby, o.c., p. 127.

15. Poly, J-P. y Bournazel, E., *El cambio feudal. Siglos X al XII*, Barcelona 1983, p. 157.

16. «Es imposible decidir si la figura tripartita se importó desde el Imperio proveniente de alguna glosa de Boecio elaborada en las escuelas de Reims o de Compiégne y que habríamos perdido, o si hay que considerarla como una de las formas originales de un sistema de pensamiento propiamente insular, como el reflejo de los espejos de príncipes construidos en la Bretaña que continuó siendo celta». Duby, o.c., p. 153. Dubuisson en «L'Irlande et la theorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975, p. 61, nota 3 corrigió a Duby haciéndole ver que el esquema trifuncional no fue construido en el siglo IX, X u XI sino simplemente reactualizado a partir de concepciones indoeuropeas. Duby. cit., p. 29, nota 7 aceptó expresamente tal corrección.

17. Aunque el Areopagita se limitó a resumir toscamente la doctrina de Gregorio de Niza, la temprana traducción al latín de las obras de aquel, las hicieron tan conocidas entre los monjes, que gozaron de una autoridad casi apostólica, pues se creía que Dionisio fue contemporáneo de S. Pablo.

18. Lousse, E., *La Societé d'Ancien Régimen*, Lovaina 1943, pp. 103 ss.

19. G. Dumézil, «Jean Scot Erigene» I en *Apollon Sonore*, París 1982, p. 246.

Areopagita ni en las de Scotto Erígena encontramos rastros de la tripartición social. Consecuentemente no pudo venir de los textos teológicos o filosóficos citados. Ahora bien, hay un hecho claro y significativo: hacia el año 700, los restos del legado cultural clásico sobrevivían refugiados en los monasterios de Irlanda y Nortumbria, desde donde, tras un probable proceso de mixtificación, partirán más tarde de la mano de teólogos, sabios, artistas, etc., a Inglaterra (escuelas de Yarrow y de York) y Francia. Esto es lo que hace suponer a Dubuisson [20] que la concepción de los tres estados surge de una doble confluencia: 1.º, la visión jerárquica del universo (grados, órdenes terrestres que reflejan un modelo binario o ternario celeste) de S. Agustín, Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, etc., y 2.º, viejas concepciones paganas celtas insulares del trifuncionalismo social y religioso del que todavía quedan abundantes muestras [21]. Aún así, no hay pruebas concluyentes; las primeras

---

20. Dubuisson, o.c., pp. 58-60.

21. Resulta ya tópico mencionar la conocida división tripartita de los celtas continentales transmitida por Julio César *(De Bello Gallico* VI, 13-15). La obra irlandesa *Lyvranc Llud a lleveis,* recopilación de antiguas leyendas, describe las tres calamidades sufridas por los celtas insulares y cómo el rey Llud (Lug) acabó con ellas: 1.ª invasión de hombres con poderes mágicos, 2.º duelo de dragones cuyos rugidos paralizaban a todos los habitantes de la isla y 3.º robo de los alimentos por desconocidos, vid. Dumézil, «L'ideologie tripartie des Indo-Européens «*Latomus* XXXI, Bruselas 1958, p. 21 y *Mito y Epopeya,* o.c., p. 587. Habiendo nacido Cuchulain, cuatro personajes se disputan el honor de cuidar del futuro rey: Sencha (druida), Amorgen (sabio y juez), Fergus (noble guerrero) y Blai Briuga (campesino). Para Dubuisson, «los cuatro personajes forman una síntesis viviente de la vieja sociedad pagana irlandesa», o.c., p. 47. Se ha señalado el valor trifuncional de los tres objetos sagrados de la leyenda irlandesa de Tuatha de Danand; la piedra de Fal, depositaria de la soberanía y que habla cuando se sienta sobre ella un verdadero rey (1.ª función), la lanza de Lug que hace invencible a su poseedor (2.ª función) y el caldero de Dagda que produce alimento mágico (3.ª función); vid. relatos en D'Arbois de Jubainville, Barcelona 1983, y la interpretación trifuncional de los objetos mágicos en Dumézil, o.c., p. 25. Son numerosísisimas las referencias trifuncionales en las leyendas irlandesas a las tríadas de dioses o héroes que se suceden en el tiempo: la vidente, la guerrera y la campesina-madre; la que muere en plena videncia, la que muere en la batalla y la que muere en el alumbramiento, vid. Sjostedt, M. L., «Diuex et heros des celtes», *R. H. R.* 1940, p. 41 y Dumézil, *Mito y Epopeya,* o.c., p. 574 sobre «El trío de las macha». La principal y más antigua compilación jurídica irlandesa, el «Senchus M'or (*Ancient Laws of Ireland,* IV, 1873, p. 12) comienza así: «Hay tres tiempos en los que se produce la decadencia del mundo; el período de muerte de los hombres (muerte por epidemia o hambre), la guerra, la disolución de los contratos verbales». Las desgracias se reparten, pues, en las

referencias *insulares* al trifuncionalismo social aparecen precisamente en Inglaterra (siglo IX), no en Irlanda (los textos *más antiguos* relativos a la tripartición social medieval son *francos,* siglos VIII-IX).

Efectivamente, en el 897-898 el rey Alfredo el Grande traduce al anglosajón *De consolatione Philosophiae* de Boecio, de modo que al llegar al libro II, capítulo 17, transcribe la siguiente glosa: «Así, he aquí los materiales y los útiles con los cuales el rey debe reinar para tener un país próspero: debe tener hombres de oración *(gebelmen),* hombres de guerra *(fyrdmen) y* hombres de labor *(weorcmen)»* [22]. Dado que esta idea no aparece en Boecio, cabe suponer que refleja una idea personal del rey o una *imagen real* de la sociedad anglosajona del momento. Hay un dato revelador; el texto menciona a los sacerdotes u hombres de oración, mientras que en las tradiciones germanas y escandinavas (anglosajonas) la primera función está adjudicada a la realeza y no a los sacerdotes [23], lo que apunta, en principio, a la filiación celta del es-

tres zonas funcionales: salud, guerra y derecho, vid. Dumézil, «L'ideologie...», o.c. pp. 20-21. «Los galeses y los irlandeses han usado y abusado en toda ocasión del fácil recurso de la tríada para clasificar conceptos consejos y leyendas y sería ocioso pretender rastrear, por ejemplo, huellas de concepciones triples precristianas entre las numerosas tríadas de las leyendas galesas medievales», Dumézil, *Mito y Epopeya,* o.c., p. 586, nota 11. En primitivos textos irlandeses fijados por escrito alrededor del siglo VII y VIII basados en tradiciones precristianas (el Uraiceh Bec o Grith Gablach) las tres funciones sociales paganas se multiplican en siete para hacerlas coincidir con la estructura social vigente de la Iglesia Cristiana, vid. Mac Neill, *Ancient Irish Law,* Dublín 1923, XXXVI. pp. 270 ss.

22. Texto en Duby, o.c., p. 151, y en Batany, «Des trois fonctions aux trois etats», *Annales AEC,* 1963, p. 933, o en Niccoli, O., *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia de un'immagine della societá,* Turín, 1979, pp. 12-13. Versión íntegra en *King Alfred's Old English Version of Boetius. De consolatione Philosophiae,* ed. Sedefield, Oxford 1899, pp. 40-41.

23. Los sacerdotes perdieron su importancia político-social entre los diversos pueblos germanos en el transcurso de sus migraciones, siendo sustituidas por el iudex y jefes militares, vid. Wolfran, B. H., «Gotische Studien I. Das Richtertums Athanarich» *MIOG,* 83, 1975, y estado de la cuestión en Bravo Lira, «Iudex Gothorum. Apuntes sobre una forma institucional de transición», en *Revista de Estudios histórico jurídicos de la Univ. Católica de Valparaíso,* II, 1977, pp. 57-99. La configuración de las estirpes germánicas estaba tan vinculada a los dioses, que las agrupaciones políticas eran agrupaciones religiosas hasta el momento en que la religión deja paso al derecho y el sacerdote es relegado por el juez-jefe de la comunidad. Atanarico, incluso, rechazaba el título de rey porque se consideraba más que eso: juez, quizá en un intento de institucionalizar en una «magistratura» las cualida-

quema. Pero *no hay que descartár un origen franco si tenemos en cuenta que éstos pudieron haber cristianizado el modelo trifuncional pagano y laico al incorporar a los oratores.*

Más clara resulta la finalidad ideológica del trifuncionalismo a fines del siglo IX en la corte anglosajona. Ante la inexorable invasión danesa, la monarquía recurre a una imagen sociopolítica que consolide el poder real y agrupe a la nobleza y el campesinado bajo una sola e indiscutible autoridad [24].

Pero hay que precisar que la primera utilización de los términos que harían fortuna para representar a los tres estados (los del sufijo *-tor*) se encuentran en las cartas que se dirigen el monje Aelfric de Canterbury y el arzobispo Wulfstan de York entre el 1003 y el 1010. Ambos utilizan por primera vez, que sepamos, el término *órdenes* para referirse a los *oratores-bellatores-laboratores* con la misma finalidad. Efectivamente, ante las invasiones danesas, la fuerza del país depende del apoyo de «las tres columnas» que sustentan el trono regio [25]. Escriben en sajón pero se refieren a

---

des de la primera función de la realeza sacral. Dado que el juez godo se halló desde el primer momento ligado a su territorio (el terreno sagrado de los antepasados), no pudo superar el trauma de las migraciones y aseguró su papel en torno a una realeza militar, que en esos momentos, era la única con suficiente fuerza como para cohesionar a los grupos gentilicios en trance de disolución. El fenómeno de supresión de la casta sacerdotal dentro del modelo trifuncional es un hecho general de los pueblos germanos; vid. Dumézil, «La Rigspula et la structure sociale indo-européenne», *R. H. R.*, 1958, n.º 154, pp. 1-9. En dicho poema la secuencia social es la de rey-nobles-campesinos. Así a mediados del siglo IX el cronista Nitardo divide a los sajones en tres ordenes «nobles, hombres libres y esclavos», sin incluir a los sacerdotes, vid. Duby, o.c., p. 140.

24. Es también significativo que la ideología aparezca primero en la cultura laica escrita, y no en la religiosa, lo que apuntaría que «en Inglaterra esta cultura es mucho más independiente del marco eclesiástico. En ella existe un grupo importante de hombres que, sin pertenecer a la Iglesia, son no obstante letrados y sabios; poseen una manera profana, autónoma, de pensar, de expresar el mundo», Duby, o.c., p. 151.

25. También tratan de reivindicar la regla benedictina devolviendo al monje su verdadero papel: el *orator* no debe ocupar el puesto del *bellator,* su combate es exclusivamente espiritual. Es, por tanto una crítica a las actitudes «mundanas» y aguerridas de ciertos monjes. He aquí el texto; «los *laboratores* son aquellos que procuran nuestra subsistencia mediante su trabajo, los *oratores,* los que interceden por vosotros ante Dios, los *bellatores,* aquellos que protegen nuestras ciudades y defienden nuestra tierra del ejército invasor. En realidad, el labrador debe trabajar para alimentarnos, el soldado luchar contra nuestros agresores y los servidores de Dios rogar por nosotros y combatir espiritualmente a los enemigos invisibles», o.c.,

los tres estados empleando los nombres latinos. A partir de este momento serán utilizados con bastante frecuencia, tanto en ambientes eclesiásticos [26] como laicos [27], lo que parece demostrar que durante finales del siglo X y hasta mediados del siglo XII (en que escriben Adalberón de Laon y Gerard de Cambrai) *Inglaterra fue el único país en el que el tema trifuncional fue objeto de una elaboración activa,* por lo que también resulta plausible que «esta representación mental haya atravesado la Mancha» [28] para apoyar las pretensiones de un rey con intereses territoriales a ambos lados del canal: Enrique II.

---

por Duby, p. 155; también en Poly, o.c., p. 156, Dubuisson, o.c., pp. 39-40. Como puede apreciarse, cada orden es definido por una función y no por un criterio jurídico: hay una jerarquía en la que los labradores ocupan el puesto inferior y los *oratores* el superior (el autor del texto es un sacerdote) aunque los *bellatores* ocupan puesto destacado, pero no tan preeminente como el de los sacerdotes, que además de combatir espiritualmente, interceden ante Dios.

26. En 1115 Eadmer de Caterbury, obispo de Saint-Andrews, redacta su *Liber de Sacto Anselmi similitudinibus* en donde mantiene que Dios estableció los tres órdenes para satisfacer tres necesidades: la plegaria, la defensa y la agricultura (Patrología Latina, ed. de Migne, 159, 679). Gilberto, obispo de Limerick, Irlanda, en 1110-1130 en su *De statu ecclesiae* se refiere a los tres órdenes de los *oratores, bellatores* y *laboratores* (P. L., 159, 997). Vid. ejemplos en el mundo anglosajón en Niccoli, O., o.c., pp. 27 y 30.

27. Juan de Worcester en su crónica (1141) relata las tres visiones nocturnas del rey Enrique I en las que se vió atacado sucesivamente por campesinos, caballeros y eclesiásticos. También los relatos recopilados en el siglo XIV sobre el rey Guillermo el Conquistador son ilustrativos de la vitalidad laizada del esquema trifuncional: el rey quiere averiguar cual de sus tres hijos será el más prudente para gobernar y les pregunta cual es su mayor aspiración. El primero responde que «ser el más valerosos de todos los hombres para poder poner a todos los hombres bajo mi dominio y vencer a todos mis enemigos». El segundo «ser el más hermoso de todos para obtener el amor y efecto de todos los hombres y para que me nombren rey a causa de mi belleza». El tercero aspira a tener el cuello tan grande como una grulla «para que las palabras de cada una de mis frases tarden más tiempo en salir de mi boca». Tal muestra de prudencia hizo que el rey Guillermo nombrara a su tercer hijo sucesor en el trono. Pero en cualquier caso el relato demuestra que hay tres modos de adquirir el poder: fuerza, belleza y prudencia. Vid. Dumézil, o.c., pp. 561-562.

28. Duby, o.c., p. 396.

III. SAN ISIDORO DE SEVILLA Y HERIC DE AUXERRE

Así las cosas, en 1986 Iogna-Prat publica un artículo [29] en el que afirma la filiación cultural romana del que, hasta ahora, puede considerarse uno de los precedentes medievales más antiguos de la concepción trifuncional. Se encuentra en la obra *Miracula Sancti Germani,* compuesta por Heric de Auxerre (841-875 ?), monje de Saint-Germain de Auxerre, discípulo de Loup de Ferrieres y de Haymon, su predecesor en la dirección de la escuela teológica de Auxerre. Pertenece a la última generación de intelectuales carolingios y, por tanto, familiarizado con las obras de Juvenal, Prudencio, Horacio, S. Isidoro, J. Scotto Erigena, etc. Este es el texto en cuestión: *«Aliis belligerantibus, agricolantibus aliis, tertius ordo estis quos in partem privatae sortis allegit, quanto rebus extrinsecis vacuos, tanto suae servitutis functionibus occupandos. Utque alii pro vobis duras conditiones subeunt vel militiae vel laboris, itidem vos illis obnoxii persistitis ut eos orationum et oficii instantia prosequamini»* [30]. Es decir, los unos combaten, los otros trabajan la tierra, vosotros (los sacerdotes) «sois el tercer orden», los que Dios ha admitido por elección para que, libres de ataduras exteriores, se dediquen al servicio de Dios. Guerreros y campesinos están alejados de los bienes religiosos por su propia naturaleza, por lo que deben de servir a los monjes para que éstos puedan mantenerse en la oración [31].

¿De dónde toma Heric de Auxerre el modelo trifuncional?. Parece ser que de un texto redactado años atrás por su maestro Haymon de Auxerre al glosar el Apocalipsis de S. Juan y concretamente la frase «tribus amabilis domino». He aquí su glosa: *«A tri-*

---

29. Iogna-Prat, «Le Bapteme du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX siècle», *Annales ESC,* 1, 1986, pp. 105 ss.

30. Iogna-Prat, o.c., p. 106.

31. Para Iogna-Prat, o.c., pp. 115 y ss., la designación de los monjes como *tertius ordo,* tercera función, y no primera función, como acostumbraba la tradición indoeuropea se explica por las influencias helenístas y neoplatónicas de Heric de Auxerre, fundamentalmente a través de Pseudo-Dionisio y Scotto y del mismo Haymon, su maestro: de la manifestación se vuelve a lo uno, a la luz, el *tertius ordo* está más cerca de la luz (Dios) y, en todo caso, actúa como regente de la dualidad anterior guerreros-campesinos. Así la cristianización del neoplatonismo jugó un destacado papel en la reelaboración del viejo esquema trifuncional durante la Edad Media.

bus scilicet ordinibus, qui forsitan erant in populo Judaeorum, sicut apud Romanos, in senatoribus scilicet militibus e agricolis, ita et Ecclesia eisdem tribus modis partitur, in sacerdotibus, militibus et agricultoribus, quae tribus amabilis dicitur» [32].

Las asociaciones efectuadas por Haymon en la glosa son reveladoras acerca de la sensibilidad y receptividad de la intelectualidad carolingia sobre el orden y las funciones sociales: transforma los senadores en sacerdotes, hace derivar *tribus* de tres y luego equipara *tribus* a *ordines*. Tal manipulación obedece fundamentalmente a dos operaciones de *encubrimiento ideológico:* contribuir a presentar la monarquía carolingia como legítima sucesora, política y espiritual de Roma [33] y promocionar a la clase sacerdotal hacia un papel de predominio dentro de una sociedad rígidamente jerarquizada [34]. La concepción triestamental encontrará a partir de este momento una expansión inusitada.

---

32. *Expositio in Apocalypsis,* comentario a 7,3 (P. L., 117, 953). Vid. Iogna-Prat, o.c., p. 108.

33. Eso afirma Iogna-Prat, o.c., p. 110. Ciertamente Haymon no hace sino continuar la política de Alcuino, Catulfo y la intelectualidad franca de fines del siglo VIII y comienzos del IX de glorificación de Carlomagno y sus sucesores. Alcuino escribía a Carlomagno para que rigiera *christiani imperi, quod divina pietas tibi tuisque filius conmisit aci regendum e gubernandum* (M. G. H. Ep. IV, p. 241). Hay un sentido antropocósmico de la realeza en Alcuino cuando afirma que «la bondad del rey produce la prosperidad de todos, la victoria de los ejércitos, la salud de la plebe (M. G. H. Ep. IV p. 51). Si la salud del pueblo depende de la relación del rey con Dios, el papel de la Iglesia y los sacerdotes queda fortalecido pues *sólo los sacerdotes* pueden, con sus consejos, oraciones y ceremonias, actuar como vehículos transmisores de la voluntad divina. El imperio carolingio, en gran medida, es obra de ideólogos de la Iglesia franca inspirados en el arquetipo de la Ciudad de Dios de S. Agustín, los esquemas del Antiguo testamento y el mítico prestigio de Roma. Carlomagno había de ser el nuevo David, su reino un *regnum davidicum, su* sabiduría *davidica sapientia,* su pueblo un Israel renovado a través de la cultura romana, *renovatii imperii.* Vid. Ullmann, W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages,* Londres, 1955 y E. Kantorowicz, *Laudes Regiae,* Berkeley-Los Angeles, 1946, pp. 56 y ss. Detrás del apoyo de la Iglesia a la coronación de Carlomagno como Imperator de Occidente (continuador del imperio romano occidental) con la misma legitimidad que el emperador de Bizancio, estaba el Papa, en alianza momentánea con los francos esperando el momento para expulsar a los bizantinos de Italia y humillarlos coronando un nuevo emperador de Occidente. Pero también está Alcuino, que posiblemente redactó la carta dirigida por Carlomagno al Emperador de Oriente Miguel I en el 813 para hacerle ver que el destino de ambos imperios era el de ir juntos en defensa de la Iglesia. Vid. Koschaker, P., *Europa y el Derecho Romano,* Madrid 1955, pp. 59-61, aunque no cree que fuera Alcuino, p. 58.

34. Aunque el par *oratores-bellatores* ya se encuentra asociado en Cicerón

Ahora bien, dado que en el Apocalipsis no aparece expresamente la concepción trifuncional de la sociedad ¿de dónde la tomó Haymon de Auxerre para asociarla al texto del evangelista? Iogna-Prat [35] cree que de las *Etimologiae* de S. Isidoro de Sevilla, bien directamente, bien a través de la versión-epítome carolingia hecha por Raban Maur *«De rerum naturis»* que, presumiblemente, existiría en la biblioteca de Auxerre. El texto de S. Isidoro se refiere a las divisiones y grados de la sociedad romana: *«Tribus dicuntur tamquam curiae et congregationes distinctae populorum, et vocatoe tribus ab eo quod in principio Romani trifarie fuerunt a Romulo dispertiti: in senatoribus, militibus et plebibus»* [36] quien, a su vez, pudo tomarlo del verso 560, canto 50 de la Eneida de Virgilio o de los «commentarius» de Servio.

En última instancia, pues, para Iogna-Prat [37] la reflexión de Heric de Auxerre sobre los tres *ordines* proviene, por vía de Haymon y S. Isidoro del esquema tripartito de la Roma antigua. Que en Roma, hasta el siglo II a.C. y posiblemente hasta el siglo I d.C. en ciertos ambientes religiosos, *se tuvo conciencia del sentido y valor de la concepción de las tres funciones sociales* lo ha demostrado hace tiempo Dumézil, y yo mismo lo he apuntado en un trabajo circunscrito a las series ternarias y funcionales del Derecho Privado Romano arcaico [38], por lo que la hipótesis de Iogna-Prat resulta verosímil.

(Tusculanas, IV, 24), la estructura sociopolítica de fines del siglo V era laica y dual: los que mandan y los que obedecen. La Iglesia conseguirá introducirse en esa imagen de la sociedad en una situación de preeminencia definiendo claramente los papeles de un nuevo orden social. El Papa Bonifacio, en el Concilio del 472, intentará organizar la Iglesia franca recurriendo, entre otras cosas, a prohibir a los eclesiásticos «que lleven armas, o que combatieran o que incluso participaran en hueste o cabalgada real» (M. G. H. Ep. III, p. 56). También el Papa Zacarías en su discurso a Pipino el Breve dice: «Los príncipes, los hombres del siglo y los guerreros *(bellatores)* tienen la obligación de estar en guardia... orando nosotros *(orantibus)* y los otros combatiendo *(bellantibus)* el país se salve», o.c., por Duby, p. 121.

35. Iogna-Prat, o.c., p. 109.

36. S. Isidoro, *Etimologías,* vol. I, IX, 4, 7. ed. BAC, Madrid 1982, p. 776.

37. Iogna-Prat, o.c., p. 107, reflexiones que serán utilizadas luego por los cluniacenses del año mil para reafirmar el monarquismo reformador identificándolos *oratores* con los monjes y no exclusivamente con los sacerdotes ordenados, utilizando la imagen trifuncional de la sociedad como ideología contra aspiraciones territoriales, fiscales y políticas del episcopado francés.

38. Alvarado, J., «Derecho Privado Romano y trifuncionalismo indoeuropeo», *Rev. Fac. Derecho* UCM, 74 (1989), pp. 17-82, a partir de los trabajos de Dumézil,

Pero no hay que dejarse seducir por la tranquilidad que proporcionan las pruebas escritas, el documento tan característico de la cultura latina, frente a otro tipo de pruebas no escritas, o redactadas posteriormente, pero recogiendo una tradición oral, tales como las narraciones épicas, mitológicas, etc., más características de la tradición cultural celta o germana. La pregunta es la siguiente: si la tradición trifuncional *conscientemente asumida o reelaborada* está *ausente* de la tradición cultural romana a partir del siglo II d.C., ¿es posible que S. Isidoro o Haymon de Auxerre hayan recuperado un esquema tripartito para conferirle un valor trifuncional?. De ser esto cierto, habría que aclarar que si la clave interpretativa del esquema, o sea, su *sentido funcional,* no vino de Roma —pues ya la había perdido— ¿de dónde retoman entonces la imagen trifuncional de la sociedad los escritores del siglo IX?.

En el transcurso del siglo X las especulaciones sobre la estructura social trifuncional encuentran terreno abonado en el noroeste francés. Sobre el 920, Eudes, abad de Cluny, redacta una biografía de Gerand d'Aurillac en la que podemos comprobar la utilización de la imagen trifuncional con un objetivo concreto: resaltar la primacía de los *oratores* sobre los *bellatores,* censurando a éstos por sus indiscriminados abusos sobre el pueblo inerme *(imbelle vulgo)* cuando su verdadero papel deber ser el de actuar al servicio de Dios, es decir, de los *oratores* como ministros suyos [39]. Diferente manipulación del modelo trifuncional realizará alrededor del año 993 el abad Abbon de Fleury al reutilizar el esquema: «Para los hombres hay tres grados u órdenes, el primero es el de los laicos, el segundo de los clérigos, el tercero de los monjes... Del primer orden de los hombres, es decir el de los laicos, se pue-

---

Noailles, Gerschel... Así tienen un sentido trifuncional las tres formas de testamento *(calatis comitiis, in proncinctu, per aes et libram),* las tres formas de *conventio in manun (confarreatio, usus y coemptio),* las tres formas de *manumissio (vindicta, censu, testamento),* la *pignoris capio* las *res divini iuris.* etc.

39. «Vita Geraldi», II, 8-16 en P. L. 133, 675-679. También el texto en Duby, o.c., pp. 146-149 y Poly, o.c., p. 158. Otro ejemplo: en el 891, tras la victoria sobre los normandos se discute el reparto del botín, por lo que el monje de Sain-Bertin interviene en defensa de la parte de los oratores y los *imbelle;* «son los *oratores* y los *imbelles* que, en la ansiedad del combate, han conseguido de Dios que ayudara a los que dudaban de sus propias fuerzas y que reforzaran la mano de los pugnantes» («Miracula Sancti Bertini», MGH Scriptores, XV, pp. 512-513): Vid. Poly, o.c., p. 157. Se utiliza la imagen trifuncional de la sociedad para refutar la tesis de los pugnantes de repartirse el botín en exclusiva.

de decir que unos son agricultores y que los otros son combatientes» [40]. Duby [41] ha señalado que bajo este esquema trifuncional se encubre una solución para resolver un dilema del abad: si incluía a sus monjes entre los oratores, estarían sometidos a la autoridad del Obispo y deberían entregarle diezmos. Si se declaraba independiente del orden eclesiástico, dada su condición monacal, podían considerarle laico y no podría recaudar tributos de los laicos. Manipulando la imagen trifuncional llega a su propósito reuniendo en un solo orden a los guerreros y campesinos, dividiendo en dos a los *oratores* (clérigos y monjes) y convirtiéndose además en jefe de uno de esos dos órdenes (partido de los monjes).

Pocos años más tarde (cerca del 1030) aparecen en escena Adalberón de Laon y Gerard de Cambray, primos carnales y ambos Obispos pertenecientes a la aristocracia de la vieja Iglesia carolingia emparentada con la familia real. Utilizarán el esquema de las tres funciones sociales contra los herejes, el monaquismo cluniacense subversor de la jerarquía tradicional y contra la nobleza feudal reticente al poder real. Su reflexión sobre los tres *ordines* va dirigida a apoyar a la débil monarquía franca para recuperar, a través de ella, el tradicional papel de los obispos como consejeros del monarca y productores naturales de ideología [42]. Asimismo, contra el monacato de Cluny, oponen el control de lo religioso por los eclesiásticos *ordenados* y obedientes al obispo. Para Adalberón hay un orden triple: «Triple es la casa de Dios que se cree una. Unos oran, otros combaten, otros también trabajan. Los tres están unidos y no soportan la desunión» [43]. En el texto de Adalberón se

---

40. P. L. 139, 463 464. Texto también en Poly, o.c., p. 159 y Duby, o.c., pp. 136-138.

41. Duby, o.c., pp. 136-138.

42. Adalberón se consideraba maestro del rey Roberto de Francia como Alcuino lo fue de Carlomagno, o Hincmar de Carlos el Calvo. Así, le escribe al rey: «todo, es decir, que ningún príncipe queda excluido» del sometimiento a Dios por medio de sus sacerdotes, vid. Duby, p. 40. Hay toda una literatura teológica en esta epoca que trata de reivindicar las glorias pasadas de la monarquía carolingia como programa político de reforzamiento del poder de la realeza. Un ejemplo de ello son los canónigos de Stenay, que en 1069 tratan de implantar el culto al rey mártir San Dagoberto, utilizando la imagen trifuncional como ejemplo de orden garante de la paz y felicidad del país. Vid. texto en «Vita Dagobert» en Poly, o.c., p. 156 y Duby, p. 243.

43. «Carmen ad Robertum regem» en *Les poèmes satiriques d 'Adalbéron de Laon,* París, 1901, ed. de G. A. Hünckel, verso 296. También en Duby, o.c., p. 296 y en Carozzi, C., *Adalberon de Laon. Carmen ad Robertum regem,* París 1979.

efectúa una apología del monarca, el primero de los *bellatores*, que debe respetar el consejo de los sacerdotes, de hecho se califica al rey también como *orator* [44]. Pero este orden está amenazado por Cluny (los crotoniatas del poema de Adalberón) al alterar los papeles imponiendo deberes religiosos al noble (castidad, obediencia, oración, etc.) y convirtiendo a cualquier campesino en esos monjes empeñados en predicar la paz de Dios [45] y usurpar el papel del sacerdote ordenado. El trifuncionalismo de Gerard de Cambray obedece a las mismas motivaciones: «desde sus orígenes el género humano estaba dividido en tres, *oratores, laboratores* y *bellatores*» [46] pero hay además otro interés personal añadido. Pretende combatir ideológicamente las aspiraciones del conde Gualterio a anexionarse el condado de Cambray, donde desde el año 1007 el obispo tiene privilegios tributarios, jurídicos y militares. En sus escritos identifica a Gualterio con el demonio y al obispo con la paz y el orden.

¿De dónde tomaron Adalberón y Gerard la imagen trifuncional?. ¿De las bibliotecas de Laon y Cambray? [47]. Para Duby lo sig-

---

44. Como *oraror*, se encontraría sometido a la disciplina eclesiástica. Como *bellator* podía controlar y reprimir los excesos de los caballeros. Aclara Duby que aquí hay pruebas de un dilema ideológico; asociar la idea de paz con el rey debilitaba su imagen frente a los nobles feudales a quienes sólo podía aglutinar mediante la guerra y el reparto del botín y moralizar la función real, imponiendo al rey el deber de defender al pobre suponía indisponerle contra la nobleza terrateniente poseedora de numerosos siervos rurales. Vid. Duby, *Historia social e ideología de las sociedades*, Barcelona 1976, p. 21.

45. Duby, «Los tres órdenes...» o.c. p. 196.

46. La imagen trifuncional la toma de la «Gesta Episcoporum Camaracensium», historia de los obispos de Cambray, (MGH ss, VII, p. 485) redactada el año 1025 por un canónigo siguiendo las propias instrucciones de Gerard, con el fin de ensalzar la memoria de sus antecesores en la sede episcopal, por tanto, pretende consolidar su prestigio personal.

47. Anselmo de Laon, un siglo más tarde (1100-1110) a pesar de tener la misma biblioteca que utilizó Adalberón, y los manuscritos de éste, al comentar el Apocalipsis (V,9-10) y S. Juan (VII,9; XIII,7; XIV,5) cuando mencionan la palabra «tribus», glosa que por tal han de entenderse los *oratores*, los *milites* y los *agricolae*. El utilizar el término *miles* y no el de *bellator* cambiando la formulación dada anteriormente por Adalberón y sus fuentes, puede demostrar que Anselmo no se inspiró en ella. Pero S. Isidoro de Sevilla, Haymon y Heric de Auxerre sí mencionan al *miles* en su tripartición. Pudo tomarlo de éstos, salvo que se hayan limitado a dar entrada, en pleno siglo XII, a la caballería *(milites)* como clase más amplia que englobaba ya a los príncipes y nobles. No obstante, Duby, observa que los teólogos Francos del siglo XI eran «tributarios de otra fuente. ¿Inglesa?, conocemos los la-

nificativo no es que venga de la cultura celta o anglosajona, sino que aparezca en ese momento en Francia y precisamente en medios culturales eclesiásticos adictos a la autoridad real (obispos) para combatir el monaquismo, reconducir a Cluny bajo la autoridad del Obispo, criticar a los guerreros y a los herejes y, en definitiva, plantear un renovación del imperio carolingio. No obstante la pregunta sigue en pie: ¿De dónde tomaron la imagen trifuncional?. Es posible que la lectura del texto de S. Isidoro de Sevilla relativo a la división de la sociedad romana arcaica en tres niveles sociales haya podido dar lugar a una reelaboración posterior en la que tal imagen adquiriera la categoría de cuasidogma social aceptado en el siglo VIII y IX paralelamente en Francia, Inglaterra e Irlanda, sin tener en cuenta la tradición celta y germana, tan rica en imágenes trifuncionales todavía vigentes en aquella época. Es posible que en Irlanda comenzara la reelaboración del modelo tripartito a partir de antiguas sistematizaciones celtas, pero no es menos cierto que en la cultura germana (y los francos son germanos) hay también un sustrato lo suficientemente arraigado como para que se desarrollara tal esquema. Los citados autores afirman que la tradición literaria del poema germánico de la Rígspula tuvo una influencia decisiva para la reelaboración de la imagen trifuncional de la sociedad medieval. La Rígspula o Cuento de Rig, forma parte del Edda Mayor, recopilación de narraciones épicas y mitológicas de los germanos surgidas en gran parte durante la época de las migraciones (siglos III-V), que comenzaron a fijarse por escrito, como mínimo, a partir del siglo XII [49]. El argumento de dicho can-

---

zos que unían entonces a Laon con las ciudades y monasterios del otro lado de la Mancha: el propio Anselmo los había visitado», Duby, «Los tres órdenes...» o.c., p. 334.

48. Oexle, O. G., «Die funktionale Oreiteilung der Gesellschaft bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Xirklicheit in früherem Mittelalter», en *Frühmittelalterliche Studien,* vol. 12, 1978, pp. 1-54. Y Carozzi, *Adalberon de Laon. Carmen ad Rotbertum regem,* o.c., p. CXXXV.

49. *Edad Mayor. Poesía nórdica siglos IX-XIII,* ed. de Lerate, L., Madrid 1986, pp. 17-19. La datación mínima de la Rígspula es del siglo IX. Análisis trifuncional del canto en Dumézil, «La Rigspula et la structure sociale indo-europeenne», en *Apollon sonore et autres essais,* París 1982, pp. 209-221 que reproduce parte de otro artículo publicado en *RHR,* 1958, núm. 154, pp. 1-9. La Rígspula explica el origen de las clases sociales entre los antiguos escandinavos (sigo la traducción de la ed. de Lerate, L.). Bajo el nombre de Rig (rey) el dios Heimdall cohabita tres noches seguidas con un matrimonio pobre que le da cobijo: «Rig para ambos tuvo

to es el origen de las tres funciones sociales a partir del rey (Rig). Semejante sentido trifuncional tiene la crónica del rey Childerico (siglo V), compuesta por el monje Fredegario a mediados del siglo VII, en la que se narran los tres sueños del rey durante las tres primeras noches posteriores a su boda con Basina, la reina, quien los interpreta como anuncio profético de las tres características (claramente trifuncionales) que tendrán sus sucesores, los nobles y el pueblo; autoridad, fuerza y fecundidad. Dumézil [50] ha señalado que el poema pretendía «inventar» un mítico pasado que ensalzara al rey Clodoveo (siglo VII) como sucesor de Childerico. Ocioso sería referir aquí los innumerables relatos épicos y mitológicos cuyo argumento se basa en el trifuncionalismo; una ojeada a la «Gesta Danorum» de Saxo Grammaticus proporcinaría algunos ejemplos [51]. Por otra parte, es ciertamente significativo que las estructuras trifuncionales escandivanas permanecieran intactas hasta fechas relativamentes recientes, y de manera lo suficientemente perceptibles como para que un viajero las describa sin ser cons-

---

consejos/en medio después del lecho se echó/con marido y mujer cada uno a un lado./ Allá tres noches estuvo con ellos» (v. 7). Nace un «oscuro varón» al que llamarán esclavo, quien tuvo descendencia de la que procede la «casta de esclavos» (v. 13). Rig repite la misma actuación con un matrimonio de vida más desahogada de modo que nacerá Karl (hombre libre) de quien provendrán «los hombres libres» (v. 25). Finalmente compartirá lecho con una noble familia quien pasados nueve meses alumbrarán a Jarl (magnate, guerrero) a quien Rig apadrina y enseña las runas. De él descienden los reyes (v. 43). Para Gurevic, «Tripartitio christiana-tripartitio scandinavica», *Kwartalnik Historyczny,* LXXX, 1973, pp. 547-567, o.c., por Dumézil, o.c., p. 211 es un esquema social y jurídico de la sociedad germana que no define el trabajo como función específica sino que establece una jerarquía (guerreros-libres-esclavos) militar típica de los germanos para quienes la promoción social se realiza en la medida en que el hombre puede defenderse con la fuerza de sus propias armas. Es un esquema precristiano, dado que la clase sacerdotal está ausente.

50. Dumézil, «La triple visión de Childeric» en *La courtisane et les seigneurs colorés,* París 1983, pp. 221-222.

51. En el tercer libro de la *Gesta Danorum* se relata cómo Otino (hipóstasis de Odin) a fin de obtener el amor de la bella Rinda y procrear con ella a un hijo que vengue la *muerte* de Balderedo (el dios Balder) trata inútilmente de seducirla, disfrazado de guerrero, mediante la brillantez de sus conquistas (IV,1); después se disfraza de artesano para seducirla regalándole joyas (IV,2-3), finalmente se disfraza de hechicera y consigue forzarla mediante un encantamiento (IV,5-7). Para un análisis trifuncional del relato vid. Dumézil, *Mito y Epopeya,* o.c., p. 59. Sobre el trifuncionalismo como argumento literano vid. Gerschel, «Sur un schème trifonctionnel dans une famille de legéndes germaniques». *RHR CL* (1956), pp. 55-92.

ciente de ello. Así, Adán de Bremen, en su periplo por Suecia (siglo XI), relata las prácticas religiosas realizadas en el templo de Upsala por el pueblo de esta manera: *«En este templo, todo adornado de oro, el pueblo adora tres estatuas de dioses: Thor, el más poderoso, está sentado en medio, con Wodan a su diestra y Fricco a su izquierda. Las significaciones de estos dioses son las siguientes: Thor, dicen, es el amo de la atmósfera y gobierna el trueno y el rayo, los vientos y las lluvias, el buen tiempo y la cosecha; Wodan, o sea el furor, dirige las guerras y da al hombre la valentía contra los enemigos; el tercero es Fricco, que procura a los mortales la paz y la voluptuosidad, y cuyo ídolo está dotado de un miembro enorme. Tienen sacerdotes agregados a todos sus dioses, que presentan los sacrificios del pueblo. Si amenaza peste o hambre, es al ídolo Thor al que hacen ofrenda; para la guerra, a Wodan; y si han de ser celebradas bodas, a Fricco»* [52]. Las secuencias trifuncionales del texto citado adquieren un valor mayor aún si tenemos en cuenta que, al tratarse de referencias a la religión escandinava del siglo XI, ellas fueron las primeras en desaparecer tras la acción homogeneizadora del cristianismo.

Hay que recordar que, tanto en Inglaterra como en Francia, la imagen trifuncional de la sociedad es utilizada en momentos de debilidad del poder regio precisamente para apoyar un programa político de reforzamiento de la monarquía o, al menos, de una determinada concepción de la realeza. En Francia desaparece tal imagen sobre el año 1025 para formularse nuevamente casi 150 años más tarde en la pluma de laicos que apoyan la recuperación del poder real y el orden social que llevaba aparejado, es decir, su interrupción coincide con el período de mayor crisis de la monarquía y el auge del feudalismo. Tal es la tesis de Duby.

---

52. *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum,* IV, 26-27. o.c., por Dumézil en *Los dioses de los germanos,* México, 1973, p. 7, junto con otros textos en los que desarrollar el sentido trifuncional de la tríadas de dioses germanos. Vid. al respeto E. Polome, *«The Indo-European Component in Germanic Religion»,* en *«Myth and Law among the Indo-Europeans»,* Berkeley, 1970, University of California Press, pp. 55-82. La aplicación del método trifuncional en el derecho germánico ha llevado a sugestivas consecuencias a Donald J. Ward, *«The Threefold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice?»* en la ya citada «Myth and Law among the Indo-Europeans», pp. 123-142, especialmente el valor trifuncional de la «triple muerte» o castigo capital por horca, anegamiento o apaleamiento en el viejo derecho penal germano. En el mismo volumen también S. P. Schwartz, *«Comparative legal Reconstruction in Germanic»,* pp. 39-53.

No obstante, lo que parece claro, y demostraremos a lo largo de estas páginas, es que *no es posible extrapolar, sin más, las tesis de Duby a la historia de los reinos hispanos* dejándose seducir por la comodidad de los modelos ideológicos, *pues las circunstancias políticas, económicas y sociales eran muy otras.* Al contrario que en el caso francés en que la ideología de los tres órdenes es instrumentalizada principalmente para fortalecer el poder monárquico y un determinado orden social aristocrático, *en los reinos hispanos la concepción de los tres estados tendrá su momento de máximo esplendor desde finales del siglo XIII hasta comienzos del XV, a manos del estamento ciudadano* para apoyar sus pretensiones políticas y económicas *frente a la alta nobleza y la monarquía* (caso de Castilla), *o de la nobleza y burguesía frente al rey* (caso de Aragón, Cataluña y Navarra).

Se ha señalado que el auge de la concepción trifuncional de la sociedad y su desarrollo imparable bajo el afortunado nombre de «los tres estados», coincide con el nacimiento de la literatura caballeresca en torno al ciclo artúrico, como parte de un vasto proyecto ideológico de los príncipes para combatir las pretensiones de los Capetos. Enrique II Plantagenet, además de rey de Inglaterra, tenía intereses territoriales al otro lado del canal (era conde de Anjou y duque de Normandía) por lo que apoyó deliberadamente la mitificación del ciclo artúrico y de los caballeros de la mesa redonda para contrarrestar la prestigiosa memoria de Carlomagno [53], invocada del lado francés, para dar cobertura a sus pretensiones nacionalistas. Esta promoción social del caballero, a la que también contribuyó el fenómeno de las cruzadas y la idea de *«milites Christhi»,* explica que en la «Historia de los Duques de Normandía», compuesta por el clérigo Benoit de Sainte Maure entre 1173 y 1185 se sitúe al caballero a la cabeza de la tripartición social, por delante del clérigo: *«Trois ordres son, chacun pour soil chevaliers et clers et villains»* [54] reconociendo una realidad socia; la preeminencia social de la cla-

53. Marx, J., *Nouvelles recherches sur le légende arthurienne et le Graal,* Paris, 1952, y Barber, R. W., *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England,* Londres 1961.

54. V. 13.242-13.243, o.c., por Duby, p. 376: «Uno de los órdenes ora de noche y día/el otro es el de los trabajadores/el otro vigila y mantiene la justicia» (v. 13.251-13.252). Habla de órdenes, sitúa al caballero como clase rectora de la sociedad —lo que es una realidad del momento histórico— se habla de villanos, no de

se guerrera-nobiliaria. Por eso todo el poema rezuma la ideología señorial propia del modo de producción feudal: *«cada orden sostiene a los otros dos/ y cada orden mantiene a los otros»* [55]. O Esteban de Fougeres, obispo de Rennes, que en 1175 redacta *«Le livre des manierés»,* justificando la situación privilegiada de la primera y segunda función, esto es, el poder señorial: *«y cuanto más se vive una pobre vida/ tanto mayor es el mérito que se tiene/ si se acepta de buen grado sus sufrimientos y su angustia»* [56], pero a pesar de ello, *«los clérigos por todos deben orar/ los caballeros sin tardanza/ deben defender y honrar/ y los campesinos trabajar».* Como destaca Batany [57], el obispo Esteban califica a los caballeros y a los clérigos como *órdenes,* no así a los campesinos. Y es que el orden, pertenecer a un orden, confiere una categoría social honorable y un estatuto privilegiado, aun cuando —y he aquí la maniobra de *encubrimiento ideológico*— todos pueden, por igual, obtener la *salvación del alma,* cada uno en su posición, tema que luego repetirá hasta la saciedad don Juan Manuel en sus obras.

En conclusión y respecto al debate sobre el origen del modelo trifuncional mantenido por Dumézil, Le Goff, Duby, Dubuisson, Iogna-Prat, Batany, Poly, Oexle, Carozzi, etc., y que hemos intentado resumir, en el estado actual de nuestros conocimientos no es posible determinar la vía de transmisión. Carozzi aventuraba la hipótesis de que desde el siglo V la Iglesia fomentaba la separación

---

agricultores, al desplazarse la imagen social de la función productora, del campo a la ciudad.

55. V. 13.249-13.250. El poema «pretende justificar el modo de producción señorial sobre el que se apoyan las estructuras del Estado. Se recurre al postulado de la trifuncionalidad social para asegurar que el equilibrio de la *respublica* descanse en la pretendidamente igualitaria distribución de servicios y privilegios», Duby, p. 378.

56. O.c. por Duby, p. 390.

57. Batany, «El vocabulario de las categorías sociales en algunos moralistas franceses hacia 1200» en *Ordenes, estamentos y clases,* Madrid 1978, p. 67. Que el respetar el orden trifuncional es necesario para salvar el alma aparece también en otro clérigo —Barthelemy— que en 1185 redacta en Picardia el *Roman de Carité,* o.c. por Batany, p. 79, quien llega a suponer que en los moralistas franceses de la época, el sentido jerárquico de la sociedad estaba tan arraigado que «pensaban únicamente en los *laboratores* en el sentido jurídico del término, es decir, en los campesinos ricos que poseían una yunta» (p. 69). Por debajo de ese nivel socio-económico *no hay función social posible.*

de laicos y eclesiásticos para conseguir autonomía primero y preeminencia después, mientras que la monarquía recurrirá a la imagen trifuncional de la sociedad porque le otorgaba una posición de superioridad como institución rectora y arbitral por encima de los tres órdenes. Así tal esquema reflejaba un punto de vista laico frente a las pretensiones eclesiásticas posiblemente originario de las viejas tradiciones paganas de la monarquía franca. Poly [58] discute dicha hipótesis aduciendo que en la misma mitología germánica las triparticiones no se corresponden claramente con cada una de las tres funciones, aunque admite su origen pagano y popular. Para Le Goff [59] también resulta claro el origen pagano del esquema. Esta es, sin duda, la conclusión sobre la que hay acuerdo entre los autores citados [60].

Sin embargo, la reaparición de la tripartición social en la obra de Heric de Auxerre (841-875?), monje carolingio, prueba que la intelectualidad franca conocía y especulaba con el viejo esquema. Y no puede afirmarse con certeza que Heric de Auxerre tomase tal modelo de su maestro Haymon, o que éste lo retomara, a su vez, de S. Isidoro, como pretende Iogna-Prat, pues ambos monjes francos pudieron haber bebido de otras fuentes del fondo cultural franco, ello sin descontar una posible procedencia celta, pues la concepción de los «tres órdenes» aparece también al otro lado del canal con pocos años de diferencia en los escritos de Alfredo el Grande (898). ¿Qué otra razón movería a los monjes carolingios a dar una interpretación trifuncional al comentario de S. Isidoro relativo a la división social de la Roma antigua, cuando, a lo que parece, el mismo S. Isidoro no extrapoló su comentario al terreno político o religioso con especulaciones posteriores?. Parece más posible que la ideología trifuncional estaba ya presente en la mente de algunos intelectuales antes de que la obra de S. Isidoro fuera conocida por ellos. Por otra parte, los cánones conciliares hispanogodos no sólo no mencionan tripartición social alguna, sino que

---

58. Poly, o.c., p. 161. Surge en discusiones laicas preocupadas por fortalecer la imagen del rey y permanecer en leyendas populares antiguas cristianizadas posteriormente, como al obispo S. Denis (siglo VII) y sus dos compañeros, Eleuterio (es decir, el libre) y Rústico de claro sentido trifuncional (pp. 161 y 373).

59. Le Goff, J., «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe Féodale», *Annales ESC*, 6 (1979) 1.187-1.215.

60. Esas son las tesis de Dumézil, Dubuisson, Gurevic, Oexle, Grisward, Carozzi, etc., ya citados.

cuando el canon XVII del Concilio VI de Toledo (636) es transcrito literalmente en el título preliminar del *Liber,* la única interpolación añadida es precisamente una referencia a la tripartición social (clero-magnates-pueblo) con ecos populistas germanos, lo que de probar algo, demuestra que el trifuncionalismo social era una idea ausente de la canonística católica y presente en los ambientes laicos, jurídicos y políticos godos, y, por tanto, presumiblemente originario de su fondo cultural más vetusto.

IV. LA TRIPARTICIÓN SOCIAL EN EL *LIBER IUDICIORUM*

¿Hubo tripartición social entre los visigodos?. *Aparentemente* las fuentes lo atestiguan, y no sólo como imagen ideal de la sociedad [61], Son varias las citas del *Líber Iudiciorum* que consagran tal tripartición: la elección del rey ha de realizarse *«cum conveninetia omnium sacerdotum et totius primatus Gothorum et consensu omnium populorum»* [62]. Para quienes atenten contra el rey y las normas de elección se dicta una resolución *«ab universis Dei sacerdotibus palatiique senioribus seu etiam clero omni populo»* [63]. Elegido el rey, ha de gobernar teniendo en consideración el *«conventus Dei sacerdotum... cum consensu publico, cum rectoribus terrae»* [64]. En los ejemplos citados la tripartición sociopolítica es claramente: *sacerdotes-nobles-pueblo.* King, entre otros, opina que la inclusión del «consenso público» en estos y otros casos obedece a *«la supervivencia de las antiguas nociones populistas*

61. S. Isidoro, tras reseñar las tres categorías sociales de la antigua Roma; *senatoribus, militibus* et *plebibus (Etimologias,* IX,4,7) añade que en la actualidad las tres clases se han multiplicado aunque sigan designándose como tribus; *Quae tamen tribus nunc multiplicatae nomen pristinum retinent,* pero, a su vez, las clases se encontraban divididas en grados, *Primi ordines senatorum dicuntur inlustres, secundi spectabiles, tertii clarissimi...* (IX.4,12 ss).

62. *Liber ludiciorum.* Tit. Pr. VIII. Respecto al *título preliminar* sigo la edición de la Real Academia de la Historia dado que, como es sabido, Zeumer no lo incluye en su edición de los Monumenta Germaniae Historica por considerar que su redacción es postvisigoda. El texto en cuestión, procede del Concilio VI de Toledo (año 638), aunque, según parece, en el *Liber* se añade la inquietante expresión *consensu omnium populorum.* Ya en el Concilio VIII (652) la elección corresponde sólo a obispos y *maiores palatii.*

63. L. I. Tit. Pr. XI.

64. L. I. Tit. Pr. III.

germánicas en la teoría constitucional» [65] según las cuales las normas están en el común sentir de los hombres libres de la comunidad aun cuando ya en el reino hispano-godo tal *consensus* no fuera constitutivo. En cualquier manera, la adición del estamento «popular» a una fórmula de matices políticos y de estructura trina, resulta sospechosa.

Ahora bien, ¿tenía esa tripartición social un sentido trifuncional?. ¿reflejaba una ideología *conscientemente asumida* por la analística sobre un orden social ideal?. Ciertamente que el antropomorfismo social no era desconocido para obispos y juristas hispanos. En algunos preceptos del *Liber* se compara la sociedad con el cuerpo humano afirmando que Dios puso al rey a la cabeza del cuerpo social para dirigir a sus súbditos —*membra*—, *«anima totius corporis popularis»* [66]. Pero, por otra parte, la elección del rey ha de hacerse *«cum conventu pontificum majorumque palatii vel populi omnimodo eligantur assensu»* y no *«aut conspiratione pravorunt»* o *«rusticarum plebium seditioso tumultu»* [67], es decir, la plebe rústica aparece asociada a las ideas de caos social y de ignorancia (lo que prueba el recelo de la clase dirigente hacia la gran masa social). Asimismo, S. Isidoro de Sevilla, al dividir en tres libros sus «Sentencias», dedicó el primero de ellos a los deberes de los obispos, el segundo al de los príncipes y el tercero a los opresores de los pobres, es decir, no se dirige directamente al tercer nivel popular por considerarlo en un papel pasivo, sino a sus virtuales jefes. Ello es un reflejo más de la dificultad de las élites religiosas (o laicas) para concebir al pueblo como un ordo o un «estado»; el pueblo es lo «anónimo», lo indiferenciado. El mismo S. Isidoro matiza mucho más el concepto de estructura social en la España visigoda: «*populus autem eo distat a plebibus, quod populus universi cives sunt, connumeratis senioribus civitatis (plebs autem reliquum vulgus sine senioribis civitatis)»* [68]; el pueblo son los ciu-

---

65. King, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo,* Madrid 1981, p. 57, en torno a L. I, 2,1,5 y 12,2,14. Es posible que originariamente también en los indultos por delitos contra el pueblo, el país, etc., el rey había de contar no sólo con los obispos y los *maiores palatii* (L. I. 7,1,7).

66. L. I. Tit. Pr. II.

67. L. I. Tit. Pr. II.

68. S. Isidoro, *Etimologías,* IX,4,5. Frase que encuentra su conexión de sentido en esta otra: *Aunque la gracia del bautismo redime a todos los fieles del pecado original, Dios el justo discriminó en la existencia de los hombres e hizo de unos es-*

dadanos incluidos los señores, plebe es el vulgo, es decir, el pueblo sin los *seniores*. Tal frase revela el carácter elitista de la sociedad hispanogoda, la función vertebradora de la nobleza y la minusvaloración conferida al pueblo, que asume un papel pasivo como ya se ha dicho. Es una frase que consagra y en cierta manera justifica la desigualdad social. Pero también prueba que la intelectualidad hispanogoda distinguía entre cuerpo social (la unión ordenada de eclesiásticos, nobleza y pueblo), pueblo (plebe más *seniores) y* plebe (vulgo). Por tanto, cuando en el *Liber* se utiliza la tripartición sacerdotes-noble-pueblo, este último término posee un sentido vertebrador y un valor restringido muy concreto. Desde esta óptica tiene también un sentido trifuncional la afirmación del Título Preliminar del *Liber* relativo a que se ha de gobernar *«cum omni palatino officio simulque cum maiorum minorumque conventu nos omnes tan pontifices quam sacerdotes...»* [69], siendo los términos de la tripartición: sacerdotes-nobles palatinos-pueblo *(maiorum minorumque).*

Si bien el pueblo es la comunidad hispanogoda articulada en torno a la *élite,* ella no se agota en los términos con que se designa a la clase dirigente del Aula Regia u oficio palatino (*maiorum palatii, primatus gothorum, rectoribus terrae,* etc.). La nobleza goda, inicialmente, estaba constituida por los *seniores, primates,* grandes jefes militares en su sentido más amplio, y sólo posteriormente se fue restringiendo a los integrantes del Aula regia como demostró Sánchez-Albornoz [70], de modo que la tendencia fue que tal institución monopolizase la clase nobiliaria goda. Por eso puede afirmarse que en la tripartición visigoda, el segundo nivel está ocupado por la nobleza de sangre y la nobleza palatina. Ahora bien, en el *Liber,* bien refiriéndose al oficio palatino, o al pueblo en general,

---

clavos y *de otros señores, con el propósito de que la libertad de cometer el mal fuese restringida por los poderosos. Pues como podría prohibirse el mal si nadie temiese?* (*Sentencias,* III, 47). Obsérvese la utilización de la religión como legitimadora no sólo de un determinado orden social desigual, sino también de la función represiva en manos de la clase dirigente y especialmente de la monarquía auxiliada por sus poderes delegados y obispos, quienes han de utilizar el terror contra el pueblo si es preciso: *ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivenum legibus subderent* (*Sentencias* III, 47, n. 1).

69. L. I. Tit. Pr. IV.

70. Sánchez-Albornoz, C., «El Aula regia y las Asambleas políticas de los Godos», *Cuadernos de Histona de España* (Buenos Aires) V (1946) 27 y ss.

se contraponen frecuentemente los términos *primates palatii* frente a los *minores personae* [71], a los *maiores* frente a los medianos *(mediocribus)* [72] o a los *primi palatii* frente a los *mediocres palatii* [73]. Ello prueba que existía una tripartición sociopolítica dentro del oficio palatino [74], pero también fuera del *Palatium regis*, en la sociedad visigoda en general —*«Ex laicis vero, sive sit nobilis, sive mediocrior viliorque persona»* [75]— y que tal división servía entre otras cosas, para determinar el distinto tratamiento jurídico penal de cada ciudadano [76], de modo que responsabilidad o pena eran diferentes según el sujeto perteneciera a los mayores, medianos o menores.

Hubo, por tanto, una división social *más jurídica que funcional*, en tres niveles: primer nivel *(maiores, potentiores, honestiores, nobiliores, rectores, primates*, etc.), un segundo nivel *(mediocres)* y un tercer nivel *(minores, inferiores, viliores, humiliores*, etc.) [77], pero a la par hubo igualmente otro tipo de tripartición de *claro sentido trifuncional:* primera función *(sacerdotes, obispos, clero);* segunda función *(seniores palatti, rectoribus terrae, primatus Gothorum, maiores palatti)* y tercera función *(populi omnimodo, omnium populorum, consensu publico)*. ¿Hasta qué extremo esta división trifuncional fue *conscientemente asimilada y utilizada*? [78], Parece claro que existió conciencia de las funciones ecle-

71. L. I. 9,2,9.

72. L. I. Tit. Pr. IV.

73. L. I. 12.2.15. Otros ejemplos en 3,6,1: 5,7,8: 6,1,2: 8,4,24: 9,1,6: 9,2,9: 10,2,7, etc.

74. Sánchez-Albornoz, o.c., pp. 103 y ss.

75. L. I. 9,2,8.

76. L. I. 2,4,2: 3,6,1: 4,2,20: 7,2,22: 8,3,12: 9,3,3: 19,2,7.

77. Vid. referencias a mediocres o medianos en 12,2,15. Mayores y menores en 8,3,10: 7,2,20: 7,5,1: 9,2,9. Menores e inferiores en 8,3,12: 12,2,18: 8,4,29. Nobles y *viliores*, 12,3,17.

78. Hay un dato que no me resisto a dejar de citar. S. Isidoro menciona que en la asamblea de guerreros godos presidida por Eurico, tras la victoria de Marsella y Arlés, las lanzas de los congregados cambiaron de color durante unos instantes: *Inte quodam die congregatis in conloquio Gothis tela, quae omnes habebant in manibus, a parte ferri vel acie alia viridi, alia roseo, alia croceo, alia nigro colore naturalem feri speciem aliquamdiu non habuisse mutatam comperit Historia Gothorum*, 35, en MGH, Auct. Antq. XI, p. 281) quien toma la noticia textualmente de Hidacio y su *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum*, 243 MGH, Auct. Antq. XI, p. 34. Los colores verde, rojo, amarillo y negro poseen un sentido trifuncional. Para la primera función el blanco y amarillo, para la segunda función

siásticas y palaciegas como independientes entre sí [79]. Se ha destacado la tajante distinción que el *Liber* marca entre el clero y los oficiales palatinos: a ambos órdenes se les denomina siempre por separado en las fuentes [80] hasta el punto de que Sánchez-Albornoz afirma que en ninguna ley ni canon conciliar se menciona la pertenencia de los obispos al oficio palatino [81]. Incluso en los últimos años de la monarquía visigoda (683) se insiste en la distinción *sacerdotes Dei* y *seniores* [82] y se llegan a oponer los prelados a los funcionarios de palacio [83]. Wamba en su conocida ley *De hiis qui ad bellum non vadunt,* al fijar la pena de quienes incumplen sus deberes militares, no sólo distingue entre clero y funcionarios palatinos, sino que habla claramente de tres órdenes meridianamente funcionales: *clero-oficio palatino-inferiores* [84].

---

el rojo, y para la tercera función el verde, negro o azul, según han demostrado estudios como los de Gerschel, «Coleur et teinture chez divers peuples indo-européens», *Annales ESC,* 4 (1966) 608 y ss., o Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés,* París, 1983, pp. 17 y ss. Exposición básica es la conocida obra de Benveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Madrid 1983. Junto a esta hipótesis más o menos fantástica hay otra defendida por Rauche, M., en su ponencia «El Reino de Tolosa» en el III Congreso de Estudios Medievales celebrado en septiembre de 1991 en León y Organizado por la Fundación Sánchez-Albornoz bajo el tema *De la antigüedad al medievo, siglos IV al VIII.* Dicho autor relaciona los colores con las irisaciones típicas de las técnicas metalúrgicas germanas del damasquinado

79. Me pregunto si esa es la interpretación que hay que dar a la conocida frase de la crónica Albeldense que atribuye a Alfonso el Casto la restauración del orden de los godos, tanto en la Iglesia como en Palacio *statuit cuncta omnen ordinem gothorum, sicut fuerat toleto, tam in ecclesia quam palatio in Oveto,* vid. «Las crónicas latinas de la reconquista», ed. A. Huici, Valencia 1913, p. 162. Si cabe hablar de un *ordo* eclesiástico y un *ordo* palatino entre los godos, lo significativo es que, fuera de esos dos órdenes, no hubiera otro: el ordo popular o campesino.

80. L. I. Tit. Pr. IV y 2,1,4: 6,1,6: *sacerdotes dei y maiores palatii.*

81. Sánchez-Albornoz, o.c., pp. 100, 103 y 162, salvo uno de los obispos de la *Carthaginense,* que a partir del Concilio VIII turnarán su estancia en la Corte , hecho excepcional atribuible a la enorme influencia de la Iglesia en la política del monarca y al interés del propio rey en contar con el poder legitimador de la Iglesia.

82. L. I. 12,1,3, tomado del Concilio XIII de Toledo del año 683, canon 2.

83. L. I. 9,2,8.

84. L. I. 9,2,8: *si episcopus vel quilibet fuerit ex clero, aut fortasse ex officio palatino, in quocumque ordine sit constitutus, vel cuiuslibet persona fuent dignitatis, aut fortasse Inferior huius infidelitatis implicatus scelere, non solum exsilio relegetur, sed de eorum facultatibus quidquid censura legalis exinde facere vel iudi-*

No obstante, la ideología trifuncional adquiere, en la monarquía visigoda, peculiaridades dignas de mención. Frente a la clásica tripartición funcional que caracteriza a los pueblos celtas (druidas-guerreros-agricultores) presidido por el rey, los germanos mantienen el mismo esquema pero sustituyendo la clase sacerdotal (druidas) por el rey [85]:

Celtas	*Germanos*
I. Druidas.	I. Rey.
II. Nobleza militar.	II. Nobleza militar.
III. Campesinos.	III. Campesinos.

Ya Julio César [86] advertía que entre los germanos no existía clase comparable a la de los druidas celtas. Dumézil, [87] al estudiar el fenómeno, afirmó que entre los indeouropeos del este y norte de Europa, eslavos y germanos en general, los actos religiosos (excepto la adivinación) eran realizados por los jefes, ya sean los reyes o los padres de familia o clan.

Mientras que entre los pueblos celtas la cristianización supuso la sustitución de los druidas por sacerdotes, entre los germanos el cambio fue completo y dispar. Parece verosímil que en la España visigoda llega a su culminación de la mano de S. Isidoro de

care voluerit, arbitrio illius et potestati per omnia subiacebit. El texto habla de *ordines,* como precisa certeramente Sánchez-Albornoz, cit. p. 28.

85. Sobre la realeza como síntesis de las tres funciones entre los celtas, vid Dumézil, «Saxons» en *Apollon sonore,* o.c., p. 225 y Dubuisson, «Le roi indo-européen et la synthese des trois fonctions», *Annales ESC,* 1 (1978) 21 y ss.

86. De Bello Gallico, VI, 21,11: 22,1.

87. Dumézil, *Mito y Epopeya,* o.c., p. 424. Para Dubuisson, tras la paulatina conversión al cristianismo, los celtas pudieron hacer un lugar al clero vencedor sin modificar sus concepciones de la realeza. Los druidas y sabios se nuclearon en torno al rey bien como asesores o integrándose en el clero. Por el contrario, tras la conversión al cristianismo de los pueblos germanos, el clero ocupó la primera función compartiendo el lugar con la realeza e incluso desplazándola. Esto explica la ausencia de especulaciones doctrinales sobre la relación del rey y las tres funciones: al estilo de como las encontramos en áreas de influencia celta (como Irlanda o Inglaterra), en el mundo germano, pero también plantea la relación de esta debilidad de la imagen del rey entre los germanos y el feudalismo. Las tensiones entre la monarquía y la Iglesia por monopolizar la primera función darán lugar a uno de los episodios más fructíferos de la historia del trifuncionalismo indoeuropeo, vid. «L'Irlande et la theorie medievale des trois ordres», *RHR,* o.c., pp. 39-50.

Sevilla que, originario de la nobleza hispanorromana [88] readaptará el esquema trifuncional de la antigua Roma convirtiendo a los *senatores* romanos en sacerdotes católicos: «*Tribus dicuntur tamquan curiae et congregationes distinctae populorum, et vocatae tribus ab eco quod in principio Romani trifarie fuerunt a Romulo dispertiti: in senatoribus, militubus et plebibus*» [89]. Todo ello dentro de una vasta maniobra para demostrar que la España visigoda era la heredera de Roma y la defensora del catolicismo [90]. Ciertamente, el esquema trifuncional se ha revelado históricamente como una de las armas ideológicas para apuntalar la monarquía al situar bajo su poder rector los tres niveles que componen el país: sacerdotes-guerreros-campesinos. En el *Liber,* las ocasiones en que aparecen las secuencias triples o la imagen organicista del rey y el país, son para hacer referencia al poder regio, a la política del buen gobernante o para la designación del monarca, actuando como imagen totalizante de las fuerzas políticas. Pero en cualquier caso es una imagen o un esquema en el que el solapamiento del «pueblo», relegado a un papel meramente testimonial, indica que la dialéctica política, en los últimos años de la monarquía visigoda, estaba establecida entre el rey y la nobleza [91], siendo precisamente el *Liber Iudiciorum* (y en gran medida también los canones conciliares toledanos) un instrumento ideológico y político con el que la monarquía pretendió desnivelar a su favor la balanza del poder.

---

88. Díaz y Díaz, M., en la Introducción a *S. Isidoro de Sevilla. Etimologías,* I, BAC, Madrid 1982, p. 102.

89. *Etimologías,* ed. de Díaz y Díaz, o.c., IX, 4, 7.

90. *De origine Gothorum* de S. Isidoro, a la que añadió la Historia de vándalos y suevos y el *Laus Hispanie,* que las precede, y que tenían por finalidad demostrar que los vándalos fueron exterminados por los bizantinos en castigo a su arrianismo, siendo luego asimilados por los visigodos junto con suevos. Así, los godos están señalados por la Providencia para defender el catolicismo y heredar la gloria de Roma. Vid. Díaz y Díaz, o.c., p. 148, e Iogna-Prat, o.c., p. 110.

91. «El poder y la avidez de más poder de los *maiores* fue la constante realidad política con que, a pesar de su condición teocrática, tuvieron siempre que contar los reyes y el escollo contra el que naufragará tristemente una política que tan solo se basó en la supremacia teórica de la realeza», King, o.c., p. 70.

Liber		*1.ª función*	*2.ª función*	*3.ª función*
Tit. Pr.	II	pontificium	maiorum palatii	populi omnimodo
Tit. Pr.	II	sacerdotum	rectoribus terrae	consensu publico
Tit. Pr.	IV	pontifices, sacerdotes	palatino officio	maiorum-minorum
Tit. Pr.	VIII	omnium sacerdotum	primatus gothorum	omnium populorum
Tit. Pr.	XI	sacerdotibus	senioribus palatii	omni populo
9,2,8		clero	officio palatino	inferior

El cuadro adjunto deja patente que la primera función se asigna, como era de esperar, al clero; la segunda función, al oficio palatino y, posiblemente, dentro de éste, los *maiores,* lo que parece implicar la reducción de toda la nobleza a la nobleza palatina a no ser que los *rectores terrae* o *primatus Gothorum* comprenden a éstos y a la nobleza y principales provinciales, que a pesar de la sañuda persecución de que fueron objeto por parte de Leovigildo y Chindasvinto, sólo fueron «suprimidos» en el *Liber,* al reducir toda la nobleza al oficio palatino [92]. Finalmente se observa la escasa significación que la legislación real (y canónica) otorga a la tercera función, que es denominada genérica e imprecisamente *omni populo, inferiores* y quizá, a lo más, *maiorum minorum* posiblemente en coherencia con la definición del pueblo como plebe más seniores.

Si bien es S. Isidoro quien explicita la división romana *senatoribus, militibus, plebibus,* y autores como Iogna-Prat ya citados hacen provenir de aquí el renacimiento y expansión posterior de la teoría de los «tres estados», sorprende que S. Isidoro no extrapole tal esquema como ideología al servicio del poder real cuando era precisamente lo que más necesitaba la monarquía goda, al igual que hicieron más tarde los consejeros del rey Alfredo a mediados del siglo X. Ello puede tener una explicación si consideramos que tal objetivo se lograba con creces mediante innumerables disposiciones conciliares que protegían la persona del monarca y la institución frente a abusos, usurpaciones y conspiraciones. Empero es significativo que, en tales disposiciones, los tradicionales esquemas trifuncionales se reducen a dos: clero y nobleza, mencionán-

92. Pseudo Fredegario, MGH. Scriptores, II, p. 163 y Sánchez-Albornoz, o.c., p. 31.

dose al pueblo por separado y concibiéndole como Iglesia, pueblo de Dios, comunidad cristiana. Así, cuando en el concilio VI de Toledo, *canon XVII* se establece que el rey no sea designado de entre los que hayan tenido hábito religioso, sufrido decalvación, o haber tenido origen servil, sino *«genere Gothus et moribus dignus provehatur ad apicem regni»,* tal canon al ser incorporado al *Liber,* título Preliminar VIII, sufre la interpolación; *«cum convenientia omnium sacerdotum et totius primatus Gothorum et consensu omnium populorum ad apicen regni provehatur»,* lo que probaría no el origen religioso sino laico ¿populista? de la concepción trifuncional entre los visigodos.

V. LA PROMOCIÓN DE LA FUNCIÓN GUERRERA

Tras los dos siglos «mudos» que siguen a la caída de la monarquía visigoda, la documentación (Fueros locales y territoriales) es prolija en descripciones funcionales, pero aparecen en series binarias complementarias u opuestas: caballeros-peones [93], clérigo-laico [94], caballero-villano [95], infanzón-labrador [96], infanzones-villanos [97], e incluso los binomios más genéricos de mayores-menores y máximos-mínimos [98].

Frente a estas series binarias, los Fueros también recogen, en menor medida, la división tripartita de la sociedad altomedieval española. El Fuero de Castrojeriz de 974 establece la serie clérigos-

---

93. Fuero de Plasencia, 529, ed. Benavides Chueca, Roma 1896. Fuero de Alarcón-Alcaraz, 620, ed. J. Roudil *Les Fueros D'Alcaraz et d'Alarcón. Edition synoptique avec les variantes du Fuero de Alcaraz,* París, 1968. Fuero Latino de Sepulveda, 30-31, ed. Muñoz y Romero, *Colección de Fueros Municipales y Cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, y Corona de Aragón y Navarra,* Madrid 1847, pp. 392 y 391 respectivamente.

94. Fuero de León, 24, ed. Vázquez de Parga, en AHDE, 15 (1944). Fuero de Ayala, 87, ed. Uriarte Lebairo, Vitoria 1974.

95. F. L. Sepúlveda, 4, entre otros.

96. F. de Arguedas de 1092, Fuero de Funes, Marcilla y Peñalén de 1120 (Muñoz y Romero, p. 427).

97. Fueros de S. Zadornín, Berbeja y Barrio de 955 (Muñoz y Romero, p. 31).

98. Fueros de S. Zadornín, Berbeja y Barrio o.c., y Privilegios de confirmación de Fueros de Jaca (Muñoz y Romero, pp. 239 y 241 respectivamente, entre otros).

caballeros-peones [99]. La división obedece a una finalidad jurídico-económica: agrupar a los hombres en grandes categorías con el fin de determinar sus obligaciones tributarias, prestaciones personales y sanciones caso de incumplimiento: tal aparece en el Fuero de Nájera de 1076, *«villano qui non fierit in fonssado non debet nisi duos solidos et medium. Si inffancion de Nagara non fuerit in fonsado habet calupnian X solidos... clericus de Nagara non debet ire in fonssado»* [100]. Aquí la serie es clérigos-infanzones-villanos. Sin embargo, la serie más afortunada al menos hasta el siglo XII es la que aparece en documentos como el Fuero de Iglesia y Villa de Alquezar, dado en 1169 por el rey de Aragón y Navarra Sancho Ramírez: *clerico-militi-rustico* [101] y que también encontramos, ya como fórmula acuñada en la documentación castellana. Así, Alfonso VII en 1155 en carta de donación al monasterio de Retuerta concede exenciones fiscales: *«Dono etiam vobis et concedo ut omne illi homines qui voluerint venire ad vestra ordinen, sive clerici, sive milites, sive rustici»*, documento que según L. M. Villar es de los más explícitos para establecer «la existencia de tres órdenes que se corresponden con el esquema tripartito tradicional de *oratores, bellatores, laboratores»* [102].

Hay que consignar que en los Fueros de Jaca, las redacciones más tardías son las que reflejan la estructura trifuncional que incluyen a los clérigos, mientras que las redacciones más antiguas refieren la serie *miles-burguensis-rusticus*. Efectivamente la redacción jacetana de 1063 dispone: *«Et si aliquis, vel burguensis, aut, rusticus percuserit aliquem...»* [103], la redacción A de 1187 (según Molho) habla de *infanzones, ciudadanos* y *villanos* [104], mientras que la redacción D establece que *«ningún omne non pueble entre vosotros, nin navarro, nin clerigo nin cavallero»* [105], y más adelante, *«ningun cavallero ni infanzon, alto nin baiso, ni ningun franco nin*

99. F. Castrojeriz; *El illos clerigos habeant foros, sicut illos caballeros. Et ad illos pedones damus forum...* (Muñoz y Romero, p. 38).

100. Muñoz y Romero, p. 286.

101. Muñoz y Romero, p. 248.

102. O.c. por Villar, L. M., *La extremadura castellano-leonesa. Guerreros, clérigos campesinos (711-1525)*, Valladolid 1986, p. 187.

103. Muñoz y Romero, p. 236, «El Fuero de Jaca», ed. Molho, M., Zaragoza 1964, p. 3.

104. Molho, o.c., p. 51.

105. Molho, o.c., pp. 291-292.

clerigo ni ningun orden non faga nin pueda comprar» [106]. Finalmente, la redacción E contiene una enumeración jerarquizada de la sociedad que por su aparente variedad nos hace perder su sentido trifuncional sino fuera por las comas del texto: *«Per la qual nos firmes plegar nostra cort en la vila de Jaca a la qual veniren arcebispes y bispes, rics homnes y cavalers, y homnes savis y religios y ciudadans y borzes y altres homnes imbiatz per lurs coseiltz»* [107]. Si el redactor se vio en la necesidad de distinguir, dentro de la tercera función, varias categorías (letrados, ciudadanos, burgueses, etc.), fue por el creciente prestigio e influencia que estas fuerzas sociales tenían ya en la sociedad aragonesa, aunque no el suficiente como para alterar la clásica serie ternaria (lo que sí acaecería décadas más tarde).

La serie trifuncional *miles-burguensis-rusticus* es también característica de los *Usatges.* En los *usualia,* recopilados cerca del 1058, y que constituyen el núcleo primitivo de los *Usatges,* se refleja en varias ocasiones [108], al igual que en el estatuto condal de 1604. *«De omnibus hominibus exceptis militus, scilicet de burguensibus et de bajulis atque de rusticis, constituerunt...»* [109].

De los ejemplos mencionados se desprenden algunos interrogantes: la laicización del esquema en el noroeste español (Aragón y Cataluña), que al suprimir a la clerecía no da entrada al rey o al conde, según otro modelo también ya existente, sino que incluye al burgués o al ciudadano promocionándole desde su tradicional lugar en el tercer nivel funcional, a un segundo lugar y, consecuentemente, desplazando al *miles* a la primera función. Ello por dos motivos: el auge de la vida urbana y la promoción social del guerrero dentro de una sociedad feudalizada que, en el caso catalán, se ve agudizada por la proximidad franca.

En rigor, la promoción del *miles* tiene por causa directa la guerra. En la España medieval, afirma G. Valdeavellano, «puede decirse que toda vida urbana había desaparecido durante los siglos VIII y IX y que en todas partes predominaban como centros

106. Molho, p. 313. El orden se repite en la redacción E, p. 627.

107. Molho, p. 511.

108. *Uxores militum per sacramentem et insuper per militem. Uxores civium et burguensium et nobilium bajulorum per pedonem. Et uxores rusticorum manibus propiis per calderiam,* «Los Usatges de Barcelona», ed. Valls Taberner, Barcelona, 1984, p. 30, precepto que se recogerá en la Recopilación General, art. 112.

109. Valls Taberner, o.c., p. 42, art. 9.

de habitación las *villae* o granjas y las aldeas o vicos, protegidos por una fortaleza próxima *(castrum o castellum)*», [110]. Sólo León en el siglo X desarrollaba alguna actividad mercantil y artesanal [111]. El castro o *castellum* del siglo IX y X no es propiamente un castillo, sino un recinto amurallado, más o menos extenso, que cobija tras sus muros casas, iglesias y edificios públicos, pero que, en cualquier caso, «carecían de todo carácter urbano, vivían de los productos de los campos circundantes» [112] —como el caso de Salamanca, Avila, Segovia Sepúlveda, Madrid, Plasencia, Cuenca, etc., que fueron más núcleos guerreros que mercantiles— y, sobre todo, del botín. Ya Gautier-Dalche [113] llamó la atención sobre la guerra contra el musulmán como actividad complementaria de la producción en cuanto que suple la industria artesanal y actúa con un efecto redistribuidor de bienes y riquezas (animales, metales, alimentos, esclavos, etc.). Ultimamente, L. M. Villar ha llamado la atención de este fenómeno: «que la guerra de frontera no tiene por finalidad la conquista de tierras, sino la consecución de botines, está fuera de toda duda... Son, por tanto, campañas que no responden a más motivación que el interés de los participantes canalizados por medio del concejo» [114]. Fue la

110. G. Valdeavellano, L., *Orígenes de la burguesía en la Edad Media española,* Madrid 1983, p. 69.

111. Sánchez-Albornoz, *Estampas de la vida en León durante el siglo X,* León 1985, pp. 41 y ss.

112. G. Valdeavellano, L., o.c., p. 75.

113. J. Gautier-Dalche; *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media, siglos IX-XIII,* Madrid 1979, pp. 385 y ss.

114. Villar, L. M., o.c., p. 163. Carle, M. C., «Gran propiedad y grandes propietarios», *CHE,* 1973, LVII-LVIII., pp. 23-24. Respecto al trifuncionalismo como imagen *real* o *ideal* de la sociedad, hay que plantear si la estructuración tripartita de la repoblación altomedieval española obedece a motivos casuales o trifuncionales. Para Moxó, en Cataluña cabe efectuar fácilmente una ordenación jerárquica de los repobladores, por debajo de la repoblación dirigida por el propio conde, de modo que hay «tres niveles distintos por la naturaleza de su realizador. Uno de ellos está constituido por las aprisiones monásticas que debieron tener notable relieve... Los próceres que rodeaban a los condes en su corte y que formaban una aristocracia naciente en la región, debieron seguir el ejemplo de sus señores emprendiendo tareas repobladoras... Finalmente, y como categoría la más humilde entre los titulares de aprisión encontramos a aquellos que llevan a cabo la aprehensión de una tierra para labrarla ellos mismos», vid. S. Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval,* Madrid 1979, p. 108. Se habla de una jerarquización en la repoblación, pero habría que sugerir que tal ordenación del espacio es trifuncional: *repoblación eclesiástica* y *monacal, repobla-*

guerra, actividad propia de la segunda función del esquema de los pueblos indoeuropeos, la que transformó la estructura de la antigua nobleza o aristocracia [115] al proporcionarle grandes extensiones territoriales, pero también fue la guerra la que originó la aparición, desarrollo y promoción de grandes sectores sociales humildes al concederles privilegios por el mero hecho de acudir a la guerra a caballo. Las necesidades bélicas de la reconquista convirtieron a todo aquel que combatía a caballo y a su costa en un especialista de la guerra, en un profesional que acabó por destacarse del resto de la población. La estructura sociopolítica altomedieval hispana deriva «de la existencia de un grupo o círculo de guerreros que a causa de su función —y por ello es de subrayar su condición militar— ejercen visible preponderancia en la sociedad» [116]. Es muy temprana la asociación e identificación entre el noble *(infanzón)* y el caballero villano *(miles)* a pesar de ciertas resistencias (se denomina a veces al infanzón como *miles non infimis)*. El Fuero de Castrojeriz de 974 eleva a 500 sueldos la composición a pagar por un caballero villano, lo que le equipara con los infanzones, a la vez que les exime de ciertas prestaciones [117]. Estas y otras medidas trataban de favorecer la caballería, es decir, la asistencia de ciudadanos que acudían a la guerra a su propia costa. Y si la tenencia de un caballo es consecuencia y distintivo de nobleza, a partir del siglo X el proceso se invierte de modo que será la propiedad del caballo lo que proporcionará ventajas y privilegios debido a las necesidades bélicas de los reyes

---

ción señorial y de las *órdenes militares* y, en tercer lugar *repoblación popular* y *concejil.*

115. Frente a la tesis de Sánchez-Albornoz de que los infanzones de la Alta Edad Media son los herederos directos de la nobleza visigoda superviviente, Moxo no cree en tal continuidad y prefiere hablar de una aristocracia asturleonesa que se promocionó al desempeñar cargos administrativos en la corte o en alguna comarca, vid. S. de Moxó, *Repoblación y Sociedad en la España cristiana medieval,* Madrid 1979, pp. 132 y 141.

116. Moxó, o.c., p. 138.

117. Muñoz y Romero, o.c., pp. 37-43. También en Fuero Latino de Sepúlveda, 4, típico Fuero de frontera al equiparar al hidalgo con el caballero-villano: *et omnis homo qui habuerint iudicium cum homine de Sepulvega, firmet ille Sepulvega super infanzones sive super villanos.* También en Fuero de Brihuega, 165, (ed. de Luño Peña, Zaragoza 1927) o en Fuero de Alcalá, 63 (ed. Galo Sánchez, Madrid 1919) también se exime a la caballería villana de dar posada, al igual que ocurría con la nobleza, a la que mimetizarán.

castellano-leoneses. Asistiremos así a un fenómeno conocido de los medievalistas cuyo efecto fue la «extensión del concepto de nobleza, una democratización de los de arriba al aristocratizar a los de abajo, pues la reforma consistió en conceder privilegios de infanzonía a los caballeros villanos, o sea, a los villanos que servían a caballo en la guerra» [118]. Las exenciones tributarias y los privilegios políticos y jurídicos fueron inicialmente excepcionales, pero ya en el siglo XI su generalización —por vía de privilegios particularizados— convirtieron al caballero villano en una élite institucional dentro del círculo de guerreros, que tenderán a *mimetizar* la posición de los infanzones; de hecho a ambos se les denominará globalmente *milites* [119].

Una primera fase de la reconquista [120] se caracteriza por el descubrimiento de las ventajas económicas, fiscales, sociales y políticas de la guerra, que harán que un grupo de campesinos guerreros (caballería villana) obtengan tierras, exenciones fiscales, promoción social y acceso a cargos concejiles a causa de su función guerrera. Pero a partir del siglo X las necesidades de especialización de la guerra hará prácticamente incompatible la *función militar* con la *función productora* (agricultura y ganadería). Si inicialmente la caballería villana se formaba por masas campesinas que, tras la campaña, regresaban a cultivar sus predios, pronto la caballería villana se separará del resto de la población. De un lado, la caballería villana defiende su identidad y estatuto distanciándose del pueblo llano [121]; de otro, la población se resiste, a veces violentamente, a participar en campañas militares (huestes, cabalgadas) que consideran propias de los caballeros villanos o serranos, lo

---

118. Menéndez Pidal, *La España del Cid,* Madrid 1929, I, p. 106, también G. Valdeavellano, *Caballeros y burgueses en la Edad Media,* Barcelona 1945, pp. 12-13, Pescador, C., «La caballería popular en León y Castilla», *CHE* 39-40 (1964) 242 así como Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo,* Buenos Aires 1942, I, pp.

119. Sobre las distintas acepciones del término milites vid. Sánchez-Albornoz, «¿Burgueses en la Curía regia de Fernando II de León?» en *Investigaciones y Documentos sobre las Instituciones Hispanas,* Santiago de Chile 1970, pp. 472-474.

120. Villar, o.c., pp. 542-543.

121. Sobre el trato discriminatorio reflejado en fueros castellano-leoneses acerca del trabajo manual (tercera función) o armado (segunda función) vid. Pescador, C., «La caballería popular en León y Castilla», *CHE* 37-38 (1963) 84 y ss.

que es recogido en algunos Fueros: *«soli milites eant in fonsado», «pedones nullum fonsatum faciant»* [122].

Puede incluso afirmarse la existencia de un verdadero estatuto del caballero a partir del siglo X formulado por vía de privilegios concretos en cada villa y plasmado en cartas pueblas, Fueros o privilegios reales, que configurarán un perfil definido aunque no uniforme [123] y cuya justificación, insistimos, radica en el hecho de acudir al servicio militar costeándose caballo y armas: *«Qui toviere caballo de siella, e armas de fuste, non pague trebuto nerguno»* [124] de modo que aunque en ocasiones los Fueros exijan otros requisitos para disfrutar de la exención, «la causa del privilegio es la tenencia de caballo útil para las empresas de armas» [125]. Privilegios que, por eso mismo, son originariamente y en su mayor parte de naturaleza jurídico militar: reparto en exclusiva del botín, erechas o indemnizaciones a cuenta del botín por muerte del caballo, heridas, lesiones, etc. [126].

El proceso por el que la caballería villana se consolida como

---

122. *Elos que eran llamados serranos legaron esse dia por ventura, a quando fallaron toda tierra corrida, preguntaron a la gente de la villa que campaña podia ser de moros... E dixeron los que eran llamados serranos ala otra gente, que fuessen con ellos, e se aventurasen, ca fiavan en Dios que los vencerian. E pusieron pleyto que yrian con ellos, Crónica de la población de Avila,* ed. de Hernández Segura, Valencia 1966, p. 18. Generalmente tales disputas se resolvían a favor de la caballería villana (serranos) dado que el rey tenía interés en promocionar tales razzias (entre otras cosas por el derecho del rey al quinto del botín). Vid, también Fuero Latino de Sepúlveda, 2. Fuero de santa María de Cortes, ed. de Hinojosa, E., *Documentos para la historia de las instituciones de León y Castilla. Siglos XI-XIII,* Madrid 1919, pp. 84-85.

123. Esto ha sido señalado por Pérez-Prendres, «Si hubiere uniformidad en los privilegios, estos dejarían de ser tales *privatae leges* para convertirse en leyes generales donde la misma esencia del privilegio no puede manifestarse, Pérez-Prendes, «El origen de los caballeros de cuantía y los cuantiosos de Jaén en el siglo XV» *RFDM,* 1960, p. 128.

124. Fuero de Uclés, 95, Fuero de Alcalá, 44. Fuero de Alfambra, 78, ed. de Albareda Herrera, Madrid 1925, entre otros.

125. García Ulecia, *Los factores de diferenciación entre las personas en los Fueros de la extremadura castellano-aragonesa,* Sevilla 1975, p. 102.

126. Fuero Latino de Teruel, 426, ed. Caruana Gómez de Barreda, Teruel, 1974. Fuero de Brihuega, 174. Fuero de Zorita de los Canes, 627, ed. Ureña y Smenjaud, Madrid 1911. O el privilegio de los caballeros no villanos, sino aldeanos, de segar fuera de las épocas establecidas, para alimentar el caballo *segunt manda el privilegio,* Fuero de Soria, 31, ed. Serrano Sanz, *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 1921.

grupo dominante e incluso nobiliario, se realiza fundamentalmente a través del acceso y monopolización de los cargos concejiles. En su mayor parte, los primeros concejos eran centros fortificados para la defensa del territorio y apoyo a la colonización, regidos por jefes militares que «prolongan su mandato más allá de las cabalgadas», ocupando los cargos concejiles y gozando de mercedes de la corona, quien se ve beneficiada por las rapiñas y botines de aquéllos al recibir el quinto real del botín. Se ha afirmado que el Consejo más que una finalidad interna de autoadministración, persigue organizar la guerra y el reparto del botín. L. M. Villar, refiriéndose a la Extremadura castellano-leonesa, sitúa el fin de este período inicial en 1160. A partir de tal fecha la monarquía intervendrá más directamente en la reconquista y repoblación a través de las huestes reales, las órdenes militares y la nobleza, de modo que la concurrencia de las huestes concejiles con las demás, incluso con las de otros concejos, sumado a la lejanía paulatina de la frontera, hará más costosos los desplazamienos y más exiguo el botín. La guerra dejará de ser un negocio productivo cuyos beneficios tratarán de compensarse mediante la intensificación de la presión fiscal en el término del concejo. A partir de este momento la caballería-villana monopolizará las magistraturas concejiles para controlar la vida política y económica del territorio mediante una triple actuación: 1.º dominando las aldeas dependientes del concejo, 2.º controlando el acceso a la caballería villana, y 3.º restringiendo el acceso a los cargos concejiles.

La dialéctica ciudad-campo (aldeas del alfoz) se establece en tres niveles: 1.º, la villa o ciudad es exclusiva de los caballeros, lo que viene a suponer que todo propietario de casa es caballero, aunque no todo caballero villano sea propietario [127]; 2.º, tal situación de dominio se traduce en los Fueros en un trato discriminatorio en favor del caballero y en perjuicio del aldeano [128]; y 3.º, la villa

127. De ahí que en los Fueros tener casa en villa sea sinónimo de ser caballero y, por tanto, una condición previa para ejercer cargos públicos. *Tod omne de briuega que toviere casa poblada en briuega con mujer et con fijos tenga portielo,* F. Brihuega, 314, aunque lo usual en los Fueros es explicitar claramente el requisito de la posesión de un caballo (Fuero de Plasencia, 703).

128. La incomparecencia judicial se castiga con una multa, que es de la mitad para el villano e íntegra para el aldeano (Fuero de Usagre, 33, ed. de Ureña y de Bonilla San Martín, Madrid 1907). El caballero puede acotar o adehesar los prados todo el año y sin limitación de extensión ¿para garantizar el cuidado de las cabalga-

controla la vida económica de las aldeas de su alfoz haciendo repercutir sobre ellas el pago de los tributos. Serán precisamente las necesidades defensivas lo que legitimará la exigencia de rentas en especie, dinero o prestaciones personales por parte de la caballería villana instalada en el Concejo, y que recaudará, en todo el término municipal en virtud de delegación real [129]. Esta detracción de rentas de las aldeas hacia la villa convertirá a los guerreros en un grupo privilegiado que se consolidará definitivamente en el siglo XII como una oligarquía terrateniente exenta, en términos generales, del pago de impuestos y otras prestaciones por su *privilegio de caballería* [130].

En segundo lugar, el *milites* consolidará su situación privilegiada restringiendo el acceso a la caballería-villana. C. Pescador ha señalado [131] cómo inicialmente las necesidades de jinetes para la guerra impondrán aquellas restricciones de acceso a la caballe-

---

duras?, mientras que los aldeanos sólo una parte del año y una extensión limitada (Fuero de Soria, 236, ed. Galo Sánchez, Madrid 1919. Fuero de Alcaraz, ed. de Roudil, o.c. XII, 54). Más datos en García Ulecia, o.c., pp. 67 y ss.

129. Las cargas fiscales de las aldeas son destinadas a atender las necesidades de la villa, no de las aldeas dependientes, en concepto de protección y defensa, sueldos de funcionarios o aportellados, o indemnizaciones a guerreros por heridas o perdida de cabalgadura y arneses militares. *Set est sciendum quod aldeani debent pectare annuatim domino Regi vel cui pro ipso villam tenuerit III milia solidos... et necessitates murorum et portarum... omnis homo qui suum cavallum in apellito de morte perdiderit...*, Fuero romanceado de Teruel, 6, ed. de Gorosch, Estocolmo, 1950. O para gastos de campaña, *et si hueste pregonada fuere, e sacare la senna fuera de la villa, e non ovieren de ir a la hueste, aya XIII mrs. et pechenlos el pueblo de las aldeas.* Fuero extenso de Sepúlveda, 77.

130. *E mandamos que a provecho de la villa, quando el concejo ploguiese, las colationes apareien todas las aldeas egual mientre. E los de la vila non separeien, mas cada colacion peche segun fueren vezinos,* F. Baeza, 748, en «El manuscrito español 8.331 de la Biblioteca del arsenal de París»., ed. J. Roudil, en Vox Romanica, 22-1 (1963) y 22-2 (1964), Fuero de Alcaraz, XII, 52. O también: *Ad honorem et augmentum civitatis mandamus quod quandocumque concilio placuent quod parificentur per collationes omnes aldee... cives nunquam panficentur,* Fuero de Zorita de los Canes, 835, y parecidamente en Fuero de Plasencia, 685. Asimismo, *cives autem nunquam parificentur... pectore minime teneantur,* F. L. de Teruel, 358, 69 del romanceado. El habitante de arrabal no paga si es caballero con cierto patrimonio: *todo morador del arraval, que non sea menestral, que toviera cavallo que vala XX mrs. o dent arriba, e que non sea ataharrado, e tenga escudo, e lança, e pespunte e capiello, non peche pechoninguno,* Fuero extenso de Sepúlveda, 213.

131. Pescador, C., «La Caballería popular», *CHE,* 25-26 (1962) 58.

ría villana que garantizasen *únicamente* la buena calidad del caballo y del equipo militar. Es un grupo abierto, flexible y fluido. No obstante, ya hemos indicado anteriormente que las necesidades de especialización o profesionalización que requiere la guerra, harán incompatibles las actividades productivas con las funciones militares. Ello establecerá de hecho una primera selección o limitación a la caballería villana: si en los Fueros se establece que quien no pueda acudir a hueste o cabalgada puede sustituir o redimir su obligación mediante pago, es que el laboreo o comercio estaba siendo incompatible con la actividad bélica. De ahí que tal circunstancia «terminó por crear una división entre quienes se especializaron en la defensa y aquellos que contribuyeron económicamente a ella» [132]. Posteriormente se distingue entre caballeros viejos y nuevos, es decir, los que viven intra-muros o extra-muros de la villa, que aun siendo igualmente *milites,* a estos últimos no se les conceden todos los privilegios que tienen los primeros [133], o entre caballeros de villa y caballeros de aldea [134]. También se intentó limitar el acceso aumentando el nivel económico requerido para acceder a la caballería, o determinando un mínimo para el valor de la cabalgadura.

Finalmente, hay un tercer medio por el que el caballero villano consolidará su situación privilegiada: la restricción de acceso a los cargos concejiles. A partir del siglo XII se limita el acceso a la caballería villana, pero también se generalizan las disposiciones que restringen el acceso a los cargos concejiles sólo a los caballeros villanos y, dentro de éstos, a los más poderosos. Así, los Fueros exigen un determinado nivel económico y la posesión de un caballo para ocupar cargo concejil o *portiello* [135], según manda el

132. Villar, o.c., p. 191.

133. Alfonso VIII en 1021 exime de tributos solo *quoniam homines qui morabantur inframuros Septempublica,* ap. doc. 7 a «Los Fueros de Sepúlveda», ed. de Sáez, o.c.

134. Al contrario que el caballero de aldea, el de villa puede excusar una bestia al acudir a la hueste (F. de Guadalajara de 1219, 63 y 112, ed. de Keniston, Nueva York, 1965).

135. *Y que tenga casa poblada en la villa y el cavallo y las armas y lo haya tenido el anno antes asi commo el privilegio manda; y si assi non toujere, que non sea juez.* Fuero de Soria, 42. *Todo ome que valia ovier de CCC maravedis... e non ovier cavallo, no tome portiello,* F. Cáceres, 183, Fuero de Usagre, 184, F. L. de Teruel, 59, Fuero de Alcaraz, VI, 4. *Todo aquel que portiello quisiere tener... Tenga cavallo antes,* Fuero de Plasencia, 703. Vid. «Cuando empieza a reservarse a los

privilegio de la caballería. Y para evitar que el aldeano pueda acceder al concejo mediante la adquisición de un caballo, algunos Fueros establecen la obligación de los aspirantes de haber residido en la villa [136]. Para evitar que aquellos habitantes de la villa que no son caballeros pero que por su riqueza pueden tener alguna expectativa, se prohibirá igualmente el acceso a cargo público a quienes desarrollen trabajos manuales [137].

De esta manera, la caballería villana llega a alcanzar y consolidar una situación privilegiada, a imitación de la nobleza, llegando ocasionalmente a adquirir título [138], y en cualquier caso será portador «de un ideario y una mentalidad capaces de sublimar los ideales del antiguo guerrero y de extender y propagar, por ello, las formas de la vida nobiliaria que se enaltecen como las más deseables dentro del seno de la sociedad medieval en su plenitud» [139].

Durante el siglo XIII y XIV culminará el fenómeno de expansión del ideal caballeresco como «orden nuevo», paralelamente a la última fase en la evolución del círculo de guerreros. Disminuídas las necesidades defensivas que justificaban la existencia de un estatuto privilegiado para la clase militar, aparecen tensiones sociales: la burguesía en alza trata de ocupar cargos concejiles para

---

caballeros el gobierno de las ciudades castellanas», Bo, A. y Carle, M. C., *CHE* 4 (1946) 114-124.

136. *Tod omme que morare en el arraval non eche suerte por portiello ninguno en las collationes de la villa,* Fuero de Sepúlveda, 211. No puede ocupar cargos concejiles ni cargo público alguno ni siquiera en la cabalgada, por ejemplo llevar la seña del concejo: *totus homo, qui in aldeia morare, non teneat nullo portello de concilio, neque in villa neque in cavalgada,* Fuero extenso de Uclés, 210.

137. Fernando III prohíbe el acceso al concejo a los menestrales en 1250; *mando que los menestrales non echen suerte en el Juzgado por seer jueces... que sea cavero et omne bueno et de verguenza,* referido a Córdoba, vid. *Reinado y Diplomas de Fernando III,* ed. de González, J., Córdoba 1986, tomo III, p. 388.

138. Moxó, De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la baja Edad Media, *Cuadernos de Historia, III* (1969): al regular el acceso a las magistraturas concejiles, los Fueros no mencionan la condición nobiliaria de las personas, por lo que podemos deducir que, al menos inicialmente, la administración de los concejos fronterizos pertenecía a los caballeros. La nobleza de título, ricos-hombres, condes, potestades, infanzones, etc., se limitaban a dirigir, junto al rey, la administración central y provincial del reino o a administrar sus señoríos.

139. Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval,* o.c., p. 404.

influir en la vida económica del municipio, concretamente para practicar una política tributaria más cercana a sus intereses consciente de su creciente peso en la sociedad y del apoyo de la monarquía. Los caballeros reclaman nuevos Fueros que consagren o reafirmen sus privilegios en la villa definitivamente [140], conscientes también del cambio de los tiempos. En 1348 Alfonso XI decide, en cortes de Alcalá de Henares, extender a todo el reino la obligación de adquirir un caballo y mantenerlo si se supera un determinado nivel de riqueza. Mientras hasta ese momento la posesión de un caballo permitía la promoción al patriciado urbano y a la nobleza, ahora los caballeros cuantiosos son ricos a los que se obliga por su fortuna a tener y mantener una cabalgadura, por lo que «desde el mismo momento en que la tenencia de caballo no es mérito recompensable, sino obligación imponible, se consagra el hundimiento de la caballería» [141].

Pero el ideal de la caballería proporcionaba la cobertura ideológica necesaria para superar ese trance. Ahora la caballería y el caballero no dependen de la tenencia de caballo, *«non es cavallero quien continua cabalga una cabalgadura, nin el que cabalga cavallo non es por eso cavallero: el que hace el hexercicio este con berdad es llamado cavallero»* [142].

Respecto a la nobleza tradicional, la pérdida del monopolio de la función militar, verdadera razón de ser como estamento, a causa de la «democratización» de la caballería, fenómeno que acompaña a la transición del feudalismo al Estado moderno en

140. Es una de las causas de la redacción de nuevas versiones más extensas de los Fueros a partir del siglo XIII, según Gibert, «Fueros de Sepúlveda», p. 417 en «Los Fueros de Sepúlveda», Segovia 1953, ya citado.

141. Pérez-Prendes, «El origen de los caballeros de cuantía y los cuantiosos de Jaén en el siglo XV», o.c., p. 149, quien apunta que la primera regulación coactiva de la tenencia de caballo para quienes alcanzasen un cierto nivel de renta, sólo aparecen en algunos Fueros de la transierra y sector occidental de León dados por Alfonso IX impelido por las necesidades defensivas no sólo ante los ataques musulmanes, sino además por el enfrentamiento con Sancho I de Portugal. Frente al «modelo» coactivo surleonés y el «modelo» castellano de concesión de privilegios a quien voluntariamente concurra a la guerra con caballo a su costa, Alfonso XI se decidió por el primero. Aparece en Fuero de Usagre, 184, Fuero de Cáceres, 183, Fuero de Calatayud, 17, ed. de Algora y Arranz, Zaragoza, 1982 y Fuero de Coria, 179.

142. «Crónica de Pero niño», en *Crónicas españolas,* ed. de Carriazo, Madrid 1949.

Europa, encontrará en la mistificación de la caballería y en la revalorización del honor [143] un nuevo programa ideológico con el que poder asumir el papel de aristocracia dominante, defensora del orden monárquico-señorial (¡incluso defendiendo la monarquía contra el propio rey!, en un fenómeno de encubrimiento ideológico notable). La nobleza, otrora élite militar, se transformará en nobleza burocrática y rentista en virtud de un proceso, casi principio histórico, a tenor del cual todo estamento tiende a patrimonializar las posibilidades socio-económicas y políticas que le ofrece su posición. No es este el momento ni la sede para hacer una reflexión sobre el señorío como base del poder material de la nobleza medieval hispana, baste decir que las prerrogativas señoriales, especialmente en la Castilla bajomedieval, suponían la práctica intervención de las aldeas del senorío, es decir, el control del territorio: facultades judiciales, revisión de ordenanzas y en algunos casos aprobación de las mismas, control de cargos políticos, censura de libros de acuerdos municipales, supervisión de precios, pesas y medidas, incompatibilidad de cargos concejiles con oficios de panadero, carnícero, tabernero o tendero, regulación del ganado, prohibición de enajenación de bienes concejiles, control del aprovechamiento de los bienes comunales, acotamiento de pastos, dehesas y montes, control de caminos, mesones y hospitales, etc. A fines del medievo se observa más nítidamente que ese control no persigue tanto una rentabilidad económica como un control total de la vida del señorío como muestra de una forma de vida, de un estatuto considerado noble [144], de modo que,

---

143. El honor como ideología nobiliaria en un doble aspecto: «es privilegio discriminador de estratos y de comportamientos: en segundo lugar, es principio distribuidor del reconocimiento de privilegios», Maravall, J. A., *Poder, honor y élites en el siglo XVII,* Madrid , p. 41, postulados que no son exclusivos de esa época.

144. A fines de la Edad Media la disminución de las rentas señoriales lleva a buscar compensaciones en la incorporación de tercias, alcabalas, diezmos, etc., a la hacienda señorial. El señorío sufre una adaptación, una «lógica expansiva tendente a acumular más derechos, más prerrogativas, más rentas» para mantener la situación de dominación, vid. Casado, H., *Señores, mercaderes y campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media,* Valladolid 1987, p. 383. El que tales rentas apenas generen beneficios una vez deducidos los gastos de cobro y mantenimiento demuestra que no son sólo razones de rentabilidad económica lo que movía a la nobleza y a la oligarquía a conservar el señorío, sino el prestigio de su tenencia, ser asistido por siervos, clientes, en definitiva, llevar una vida considerada propia de la nobleza» (o.c., p. 384).

como indica H. Casado [145], el señorío permite a su propietario tener el control de los múltiples resortes del poder como un perfecto mecanismo de dominación. Pero aunque la base material del poder ejercido por la segunda función, la guerrera, permanezca y aumente, la legitimación de esta situación de preeminencia no podía justificarse en unas circunstancias históricas (la defensa contra musulmanes o el desorden social) que ahora podían ponerse en tela de juicio. La plena dedicación a la actividad bélica, *arriesgando la propia vida,* que constituía la justificación histórica del estatuto privilegiado de la nobleza y la caballería [146], una vez roto el monopolio de la guerra a causa de la aparición de ejércitos mercenarios, profesionalizados y de técnicas de combate de choque de masas de infantería, obligará a buscar otros programas ideológicos ensalzadores de la segunda función. El ideal de la caballería será utilizado para este fin. Los antiguos relatos elaborados en torno a la figura del rey Arturo y los caballeros de la Tabla redonda sobre el siglo XII para desplazar la figura mítica de Carlomagno, propiciarán un nuevo *ethos* del guerrero. Chretien de Troyes a partir de 1170 escribe varios relatos en verso *(Lancelot, Erea, Perceval,* etc.), seguido de Wolfram von Eshenbach y su *Parzival* (1210) y varios más que desarrollarán viejas tradiciones germánicas sobre las cofradías de guerreros o mannerbund, regidas por el acceso mediante pruebas iniciáticas [147] que no hacen

145. Casado, H., o.c., pp. 384 y 386.

146. Exenciones fiscales, privilegio de Fuero, privilegios procesales (prohibición de tormento o de prisión por deudas), penas inferiores que los villanos por un mismo delito, prohibición de penas infamantes (azotes, galeras, exposición, etc), privilegio de acceso exclusivo a determinados oficios públicos, etc.

147. Tácito describe la iniciación militar entre los antiguos pueblos germanos en su Germania 13,14, ed. Requejo, Madrid, 1981. Tales ritos tenían una dimensión religiosa en cuanto que la lealtad al jefe es jurada ante los dioses. Sobre la sacralización de la guerra y la mitificación de la muerte en combate vid. Eliade, M., *Historia de las Creencias y de las Ideas religiosas* II, Madrid 1978, pp. 165 y ss. «En las reglas que gobiernan la admisión en el grupo de caballeros es posible detectar ciertas pruebas para ingreso en una cofradía secreta del tipo Mannerbund... Se trata siempre de pruebas que forman parte de una iniciación», Eliade, o.c., t. III, p. 116. Argumentos iniciáticos de los libros de caballería son la larga y azarosa búsqueda de objetos mágicos, lucha contra monstruos, gigantes, fantasmas, rescatar a princesas cautivas, etc. «por sus orígenes y por su naturaleza, el acto de investir o armar caballero se asemeja visiblemente a esas ceremonias de iniciación de las que las sociedades primitivas, como las del mundo antiguo, proporcionan tantos ejemplos... Es indudable que hay una continuidad entre el ritual germánico (descrito por Táci-

sino prolongar una tradición militar que se arrastraba ya desde los francos o incluso antes. La Iglesia, que hasta ese momento apenas había intervenido en los rituales de investidura del caballero, a partir del siglo XII, quizá alentada por el fenómeno de las cruzadas, tratará de intervenir el acceso a la caballería convirtiendo la investidura de armas en un quasisacramento, a pesar de que ya en el siglo XIII, superándose la indefinición doctrinal, se habían fijado en siete los sacramentos reconocidos oficialmente. Pero para el programa político de la nobleza, al menos la cristianización del ideal caballeresco [148], proporcionaba una cobertura ideológica inmejorable al conferirles el papel de defensores de la fe, de los oprimidos, de viudas y huérfanos, soldados de Cristo, mantenedores del orden social cristiano, valedores de la monarquía, las leyes, etc., en definitiva, una nueva mística que logró dar nuevos signos de identidad a la nobleza y a la caballería villana, marcando distancias con la masa inerme.

Los *milites* de los reinos hispanos serán receptivos a este fenómeno de ensalzamiento de su función guerrera mediante la idealización del caballero al proporcionarles, como en otros países, la cobertura ideológica que necesitaban para mantener su prestigio y, en definitiva, su puesto en la jerarquía social.

VI. CORTE REGIA Y TRIFUNCIONALISMO SOCIAL

Sabemos que la entrada del tercer estado a la Curia Regia obedeció fundamentalmente a razones económico-financieras; el rey había de contar con las ciudades a la hora de fijar los tributos. Por otra parte, ya en Cortes de León supuestamente celebradas en 1188 queda claro que el reino allí convocado era concebido como una estructura dividida en tres categorías: clero, nobleza y oligarquías urbanas. Nos preguntamos: ¿reflejaba esa concepción una *división real* de la sociedad o era una *imagen ideal* emanada de los estamentos dominantes?. La respuesta no puede ser otra: tras la enumeración de los órdenes o estamentos que hace el preámbulo de las Cortes de León de 1188 *«archiepiscopo et episcopis et magnatibus regni mei et cum electis civibus es singulis civitati-*

---

to) y el de la caballería», Bloch, M., *La sociedad feudal. Las clases y el gobierno de los hombres,* México 1958, p. 38.

bus» se deduce que son tres los estamentos, pero en el propio texto se hace referencia expresa a aspectos de la vida de otra categoría social, el *rusticus,* no como un estamento social o estado, sino como una masa social anónima y relegada políticamente. Su mención en estas Cortes obedece al interés del rey en protegerles, junto a sus instrumentos de trabajo (yunta de bueyes), de modo que no puedan ser tomados en prenda como garantía de una reclamación. Concretamente *«statuis etiam quod aliquis non pignoret... qui boves vel vaccas que fuerint ad arandum pignoraverint aut ea que rusticus habuerit secun in agro»* y añade ese dramático *«vel corpus rustico»* [149], que prueba que era práctica relativamente frecuente tomar el cuerpo del campesino como prenda en garantía de una deuda.

Esto confirma que el enunciado de Cortes de León de 1188 refleja una imagen estereotipada de las estructuras sociales dominantes en el reino castellano-leonés tal y como eran vistas y concebidas precisamente por esos mismos sectores dominantes, y lo que es más importante: *que no era una visión real de la sociedad, sino una imagen ideal.* El que en la cláusula final de dicho ordenamiento de Cortes se mencionen claramente, de nuevo, los tres órdenes *«omnes etiam episcopi promiserunt, et omnes milites et cives iuramento firmaverunt»* [150] prueba que la concepción de los tres estados ya se había recibido en la Península en el siglo XII.

En 1194 Alfonso IX redacta un decreto *«omnibus regni sui prelatis et principibus et populi universiis»* [151] en el cual aparece nuevamente la formulación trifuncional de los súbditos, al estilo visigodo, aunque no consta explícitamente el tercer estado. Pero doce años más tarde, en León, en 1208, se encabezan las famosas leyes de esta manera: *«nobiscum venerabilium episcoporum cetu reverendo, et totius regni primatum, et baronum glorioso colegio, civium multididune destinatorum a singulis civitatibus considente»* [152]. La serie trifuncional es clero-nobleza-ciudadanos.

---

148. Bloch, M., o.c., p. 42.

149. «Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla», ed. Real Academia de la Historia, 1 (1861), 2 (1863), 3 (1866), en adelante CLC. La cita en CLC I, p. 40.

150. CLC I p. 42.

151. González, J., *Alfonso IX,* Madrid 1944, I, n.º 84 y 85.

152. Muñoz y Romero, o.c., p. 111. Y en CLC I, pp. 46-47.

Sobre el año 1216, un monje de Tuy redacta un documento, posiblemente a la vista de otro con términos similares, en el que hace decir al rey en unas Cortes: *«meo regno providens, bonorum hominum consilio, pontificum, militum, burguensium»* [153], lo que, en cualquier caso, es reflejo social de la identificación socioeconómica del ciudadano con el burgués entendido ya no como habitante del arrabal extramuros, sino de la oligarquía ciudadana. La influencia cada vez mayor del burgués-comerciante llevará a la necesidad de diferenciar, dentro de los estamentos convocados a Cortes, varias categorías dentro del cada vez más influyente «tercer estado».

Respecto a Aragón y Cataluña, las actas de Cortes confirman el peculiar proceso del esquema trifuncional comentado más arriba respecto a la relativa ausencia del estamento eclesiástico como tal, pues hemos de suponer que asistía convocado por su pertenencia a la nobleza. Aquí la serie trifuncional más frecuente es *milites-cives-rusticus*. Así, en Cortes convocadas por Ramón Berenguer I en Barcelona en 1064 se expresa tal serie en el epígrafe 97: *«De omnibus hominibus, exceptis militubus, scilicet de burguensis et baiulis atque rusticis constituerunt sepedicti principes habere de emenda terciam partem seniores...»* [154]. La realidad social obliga a diferenciar entre el burgués y el ciudadano, pero jurídicamente son asimilados al mismo estado [155]. Semejante secuencia encontramos en las Cortes convocadas en Fontaldara por Alfonso II de Aragón en 1173: *«si milites fuerint, vel eorum filii et nobiles baiuli vel homines villarum, tenentur pena pacia et teruge si eam pre-*

153. El documento está fechado en 1170 y atribuye a Fernando II la orden de indemnizar a la Iglesia Tudense por la ocupación de unos terrenos por parte de la ciudad de Tuy. Sánchez-Albornoz mostró la falsificación en *¿Burgueses en la Curia regia de Fernando II de León?* o.c., p. 471 y ss; pues en esa época los *magnates, optimates, príncipes, primates noble viri,* etc., no se identifican con los *milites* del texto, ni se denominan burgueses a los representantes de las ciudades. Los *Milites* en León en el siglo XII constituían el tercer escalón de la nobleza, tras los condes y potestades. Por su parte, los burgueses —habitantes de barrios o arrabales agregados a las ciudades— se diferenciaban de los *cives* propiamente dichos. La escritura y el signo rodado del documento son falsos y corresponden a los utilizados a la Iglesia de Tuy sobre el año 1216 (p. 481).

154. Cortes de los Antiguos reinos de Aragón y de Valencia y Principado de Cataluña, Real Academia de la Historia, vol. I, Madrid, 1896, p. 34 (en adelante CAVC).

155. CAVC I, epígrafe 10, p. 13.

ferint. Rustici vero et etiam hominis alii omnes prestent XX solidorum» [156].

Pero también encontramos la serie *clero-milites-cives*. Así, en Cortes de Barcelona, codificadas en las de Barbastro de 1192, en su preámbulo *«Ildefonsus Dei gratia Rex Aragonum comes Barchinone marchio Provincie venerabilius in domino Episcopis Abbatibus Prioribus et universis Ecclesiarum monasteriumque prelatis ac ceteris viris religiosis omnibusque magnatibus militibus etiam et ceteris tam civitatum quam villarum probis huminibus et populo, a finibus Ilerde et in corpore eisdem civitatis usque ad fines Salsarum constitutis, cum abundantia pacis salutem pluriman»* [157], y en las Cortes de Lérida de 1214, en las que Jaime I convoca por vez primera a los representantes de las ciudades, se enumeran los tres brazos: *«Magnatibus Nobilibus Baronibus Militibus Civibus Burgensibus Castrorum et Villarum habitatoribus et aliis pluribus tocius Cathalonie...»* [158], y en el acuerdo XIV de dichas actas se reitera explícitamente la serie trifuncional: *«pro invasione autem pacis det pro pena sexaqinta solidos, si ceperit clericum vel militen, civem vel burguensem»* [159], desdoblándose nuevamente el tercer estado en ciudadanos y burgueses, lo que equivale a un reconocimiento implícito de la enorme influencia de ambas categorías sociales. Jaime I vuelve a convocar Cortes en Tortosa, en 1225, enumerando los tres órdenes a la manera clásica: *«et multi alii Clerici Milites cives et probi homines convenerunt»* [160], visión ideal de la sociedad proyectada por los sectores dominantes que, como en el reino castellano-leonés, no conciben al *rusticus* o payés con peso específico suficiente como para ser convocado a Cortes. Efectivamente, en esas mismas Cortes de Tortosa se establece en el ordenamiento XI sobre *«pagenses et rustici homines»* [161] a

156. CAVC I. p. 59.

157. CAVC I, p. 68, el subrayado es mío.

158. CAVC I, p. 91. Y según Jerónimo Zurita, a ella «concurrieron todos los Perlados y ricos hombres, barones y cavalleros, y diez personas de cada una de las ciudades, villas y lugares principales», en *Anales de la Corona de Aragón*, ed., preparada por Canellas, A., Zaragoza, 1967, II, cap. 66. Vid. Broca, G. M., *Historia del Derecho de Cataluña especialmente del civil...* Barcelona 1918, reed. 1985, p. 257.

159. CAVC I, p. 94.

160. CAVC I, p. 102.

161. CAVC I, p. 104.

pesar de que en el punto XXII se repite la fórmula trifuncional: *«pro invasiones autem pacis det pro pena... si ceperit Militem Clericum Civem vel Burguensem»* [162].

En las series del cuadro adjunto observamos que, respecto a la primera función, hasta fines del siglo XIII el genérico término clérigo es el más utilizado para representar al clero, pero se utilizan, comprensiblemente, los de episcopis, pontificum, es decir, los niveles más altos de la jerarquía eclesiástica, para denominar en ocasiones a quienes son convocados a la Corte Regia. En las series de la segunda función se aprecia igualmente la polivalencia del término milites tanto en el sentido de caballero (aristocracia villana) como en el de nobleza en general, aunque queda reflejada en algunos Fueros y documentos tanto la resistencia de la alta nobleza *(magnates, principes, primates, rics homnes,* etc.) a esa simplificación terminológica, como su deseo en dejar constancia de las distintas categorías existentes dentro de la nobleza. Pero no menos interesante es la evolución de las series de la tercera función. Representada en un momento inicial por los campesinos y aldeanos *(rústicos y villanos),* con predominio lógico de los primeros, serán desplazados en el siglo XII por la olirgaquía ciudadana, dentro del fenómeno de auge de las ciudades que se inicia un siglo antes. Y en el transcurso del siglo XII y sin duda en el XIII, los burgueses serán introducidos en el esquema tripartito como representantes por excelencia (a veces exclusivos) del tercer nivel en reconocimiento al papel cada vez más influyente en la vida económica de los reinos. Obsérvese que en muchas ocasiones existía la necesidad de distinguir, dentro de ese tercer nivel social, varias categorías: mercaderes, ciudadanos, burgueses, etc., lo que, en cualquier caso, demuestra que cada oficio o condición tuvo por separado el suficiente peso específico como para que los redactores de los textos se vieran en la necesidad de hacer distingos y precisiones. Finalmente resaltar que el fenómeno generalizado del auge del comercio y promoción social de la burguesía adquiere matices peculiares en Aragón y Cataluña, pues la considerable importancia de ciudadanos y burgueses en esos territorios justificará su consideración como función distinta e independiente de la clase rústica ya en época temprana, lo que provocará su reasignación a la segunda función, el desplazamiento del *milites* a

162. CAVC I, p. 107.

la primera función y la supresión del clero dentro del esquema (lo que dicho sea de paso está en consonancia con la tradición germánica-franca del esquema trifuncional). Así ocurre en los Usatges de 1058, el Fuero de Jaca de 1063 o el estatuto condal de 1964 con la serie trifuncional *milites-cives o burguenses rusticis* ya visto anteriormente.

En el caso del reino castellano-leonés, de la existencia de todas estas series tripartitas reflejadas en fueros, actas de Cortes y documentos de aplicación del derecho, se desprende que una parte de la sociedad —los sectores dominantes— se veía a sí misma dividida idealmente en las tres categorías funcionales de las viejas tradiciones indoeuropeas. No podemos precisar con certeza si inicialmente esa visión era proyectada o fomentada desde la monarquía o desde los sectores dominantes. Pero al menos a partir del siglo XIII nos inclinamos por el último supuesto.

A) CASTILLA-LEON

Fueros y documentos	*1.ª función*	*2.ª función*	*3.ª función*
Fuero de Alquezar, 1069	clerico	militi	rustico
Fuero de Nájera, 1706	clericus	inffanzon	villano
Cartulario Monasterio de Retuerta, 1155	clerici	milites	rustici
Actas de Cortes			
Cortes de León, 1188	episcopis	magnatibus	civibus
Cortes de León, 1208	episcoporum	primatun/baronum	civium
Falsas Cortes, 1216	pontificum	militum	burguensium

B) ARAGON-CATALUÑA

Cortes y fueros	*1.ª función*	*2.ª función*	*3.ª función*
Cortes de Barbastri°, 1192	prelatis	militibus	civitatum-villarum
Cortes de Lérida, 1214	clericum	militem	burguensem
Fuero de Jaca, s. XIII	arcebispes y bispes	rics homnes-cavalers	ciudadans y borzers
Cortes de Tortosa, 1225	clerici	milites	cives

Modelo laico

Usualia, 1058	militus	burguensibus	rusticis
Fuero de Jaca, 1063	miles	burguensis	rusticus
Cortes de Barcelona, 1064	militibus	burgensis	rusticis
Cortes de Fontaldara, 1173	milites	homines villarum	rusticis

Efectivamente, ello se deduce de la convocatoria del rey a Cortes, pues no era dirigida a cada uno de los estamentos [163]. Además en el preámbulo de las actas de Cortes, se menciona a eclesiásticos, nobles y ciudadanos según un orden estamental o funcional, pero ni ello sucede siempre, ni cuando así se enumeran poseen un significado excluyente o totalizante en todas las ocasiones, como se verá más adelante. El que esto suceda así puede deberse a varios motivos, pero se nos ocurre que uno de los más importantes obedecía al interés de los monarcas o de los tutores y consejeros, en *privar a las Cortes de todo sentido organicista o representativo que pudiera suponer la consolidación de ciertos derechos adquiridos de los sectores dominantes frente al rey que menoscabasen sus poderes políticos,* como había sucedido en reinos vecinos. Por eso en los momentos de crisis o debilidad del poder monárquico, por ejemplo, durante la minoridad del rey, los tutores habían de negociar con los diversos estamentos ofreciéndoles compensaciones a cambio del apoyo a su gestión. Eso explica, por ejemplo el decidido reconocimiento de los tutores de

163. Lo cierto es que no existe ninguna convocatoria a Cortes, o acta de Cortes de Castilla-León en la que el rey manifieste expresamente que llama a sus súbditos por estamentos. A lo más se dice, como en la carta de convocatoria de Cortes de S. Esteban de Gormaz a instancias de Enrique III, que acudan *Perlados et Ricos-omes, et cavalleros et los otros Procuradores* (cit., por Piskorski, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna, 1188-1520,* Barcelona 1977, p. 198, doc. II) lo que, al igual que en formulaciones parecidas de otras actas de Cortes, sólo prueba que los convocados eran enumerados en orden jerárquico, pero no necesariamente estamental. De ahí que, en ocasiones, las categorías mencionadas sean más extensas (infantes, condes, marqueses, corregidores, alcaldes, oficiales, caballeros, etc.), lo que no ocurriría si la convocatoria fuera por estamentos. Sociopolíticamente hablando, era más descriptivo, aceptado y preferido ser denominado por la verdadera situación que se ocupaba en la escala social, y no por la ubicación «teórica» o «ideal» dentro de un estamento o «estado» que, *al menos para la nobleza, era un esquema peligrosamente reduccionista.*

Alfonso XI (la reina María de Molina, y los infantes don Juan y don Pedro) a la Hermandad de 96 villas y 109 hidalgos en Cortes de Burgos de 1315 deseando atraerse la alianza de los Concejos a sus respectivas causas, permitiendo, consecuentemente, la enfeudación de ciertas rentas de la corona en manos de las ciudades, las cuales, además, solicitaban que los servicios al rey los *«pechasen los labradores»* [164], y explica también el que precisamente en estos momentos renazca y se plasmen en las actas de Cortes las menciones a la composición triestamental del Reino. Pero hay que matizar esto: las escasas referencias a la concepción de los tres estados aparecen en momentos de *debilidad del poder monárquico* (con Enrique IV, como se verá más adelante), pero también en situaciones críticas para los Concejos, de modo que la utilización de la concepción de los tres estados forma parte del repertorio de ideas con las que paliar su escasa influencia o presencia en la política del reino (Cortes de Madrid de 1393 y 1419, y quizá en Cortes de Valladolid de 1385 y de Avila de 1420). Con anterioridad a este período de treinta y cinco años (1385-1420) las referencias expresas al triestamentalismo son escasas en Castilla. El que aparezca en este período de tiempo *precisamente en boca del tercer estado* prueba que *las oligarquías urbanas la habían incorporado ya como uno de los argumentos políticos fundamentales en los que apoyar sus pretensiones frente al clero, la nobleza e incluso frente al monarca* (los ciudadanos son un «estado» más del reino, y como tal, el rey no puede decidir nada sin tenerles en cuenta).

Mientras que los Concejos recurrían ahora al componente «pactista» implícito en la concepción triestamental, al verse desalojados de las instancias de poder por una nobleza cada vez más compacta y coherente, hay que recordar que también los Concejos tuvieron su época de «vacas gordas», como poder concejil por encima de la nobleza e incluso mediatizando a la monarquía, pero entonces no se hizo mención alguna a la teoría de los tres estados ni a la naturaleza triestamental del Reino... no era necesario. Me refiero al período histórico que cristaliza en las Cortes de Valladolid de 1295, durante la minoridad de Fernando IV, consideradas no sin razón, como unas Cortes controladas por la Hermandad

164. Crónica de Alfonso XI, X, p. 181, en *Crónicas de los Reyes de Castilla,* BAE, Madrid 1875.

Concejil y en las que se impondrán los intereses de las ciudades mediante la intervención de los actos del monarca. Los Concejos las considerarán verdaderas Cortes aunque no fueran convocados el alto clero ni la alta nobleza. Y cuando el arzobispo de Toledo, don Gonzalo, protestó formalmente por su exclusión, hay que insistir en que su motivo fue el de no haber sido convocado a una reunión, que considera legal, sin que en su protesta declare nulos y sin efecto para él o los demás prelados los acuerdos adoptados o invoque su *derecho* a asistir [165].

Además, el poder concejil, *árbitro de la situación,* no sólo no recurre en este momento a la concepción de los tres órdenes, pues ya controla los resortes del poder político-económico, sino que, quizá adelantándose a la posibilidad de que tal argumento pudiera ser aducido por clero o nobleza, procurará dejar constancia tácita de que las fuerzas sociales del reino constituyen *un* estado, y no tres. En Cortes de Valladolid de 1295 *«seyendo llamados a ellas prelados e rricos omes e maestres de cavalleria et todos los otros de nuestros rregnos: porque sabemos que es servicio de Dios e nuestro e muy grand pro de todos los de nuestros rregnos, e meioramiento del estado de toda nuestra tierra...»* [166], expresión que aparece en este momento con significativa profusión [167]. Pero también la monarquía eludirá la mención a los *tres estados* como fuerzas que representen en exclusiva al reino. En Cortes de Madrid de 1329, Alfonso XI, dentro de su política de reivindicación de facultades regias y centralización política y jurídica, elude conceder a los *tres estados* la exclusividad en la representación del Reino por lo que, a pesar de convocar a los sectores dominantes y mencionarlos en orden funcional, insiste en que los convoca para enderezar *«el estado dela mi casa e delos mios rregnos»* [168]. Suponiendo que fuera este el sentido que confería la ideología monárquica a la mención, en singular, de la palabra *«estado»,* se nos

---

165. Vid. texto íntegro en *Memorias de don Fernando IV de Castilla,* Real Academia de la Historia, tomo II, Madrid 1860, p. 40.

166. CLC I, pp. 130-131, el subrayado es mío. Texto semejante en Cortes de Valladolid de 1301, cfr. *Memorias de Fernando IV,* o.c., p. 163.

167. *Memorias de don Fernando IV,* o.c., pp. 318 y 328, entre otras.

168. CLC I, p. 401: *por ende yo acorde con los prelados et rricos omes e con cavalleros e omes bonos delas villas que comigo eran en mi corte, de ayuntar todos los dela mi tierra para endereçar el estado dela mi casa e delos mios rregnos.*

ocurre también como verosímil el que otro medio utilizado por el discurso monárquico para dirigirse a los *«tres estados»,* pero sin reconocerles expresamente su condición de tales ni ninguna clase de representatividad, subsumiendo o reconduciendo el enojoso triestamentalismo por un cauce más dúctil a los intereses del rey, pudo ser *el recurso a la división en mayores, medianos y menores, categorías que siendo sociales, no tenían que ser necesariamente estamentales.* La Crónica de Juan II refiere cómo el rey, tras prohibir las alianzas y confederaciones que, bajo el pretexto de salvaguardar el bien del reino, eran no obstante motivo de *«rencores é sospechas»,* decide perdonar *«las cosas pasadas»* cometidas por sus súbditos y naturales. Pero no se dirige a los tres estados sino a todos, *«assi los grandes como los medianos é menores destos Reynos»* [169].

¿Puede, en consecuencia, afirmarse que «ni nobles, ni alto clero se integran en las asambleas que estudiamos como brazo y por representación» [170] sino por ser titulares de poderes políticos-administrativos o señoríos jurisdiccionales?

Parece claro que la concepción de los *tres estados,* en esta coyuntura histórica, es un instrumento en manos de aquellos sectores sociales que pretenden dar cobertura ideológica a sus aspiraciones e intereses particulares, utilizando el marco legal de la Corte Regia y, más adelante, el Consejo Real. Sabido es que la tensión monarquía-poderes señoriales se resuelve, en líneas generales, a favor del primero en Castilla hasta mediados del siglo XIV, y en Aragón hasta mediados del siglo XIII (Uniones aragonesas, «privilegio general de Aragón», Justicia Mayor de Aragón) al igual que en Navarra (Fuero Antiguo de Navarra, que consagra las facultades legislativas de los tres estamentos y la limitación del poder regio). En el caso castellano, el hiato cronológico se produce con la rebelión nobiliaria frente a Alfonso X. Durante las minorías de edad de Fernando IV (1295-1302) y Alfonso XI (1312-1325) asistimos a la potenciación del Consejo Privado, asesor de los tutores del monarca, por cuyo control rivalizarán los diversos sectores o facciones de la nobleza entre sí y frente a las ciudades. De la composición de este Consejo se deduce un inicial predominio de las ciudades: cuatro prelados y dieciséis *«cavalle-*

---

169. *Crónica de don Juan II,* BAE, Madrid 1953, p. 444.
170. Pérez-Prendes, «Cortes de Castilla», o.c., pp. 87-88.

ros e omnes bonos que sean nuestros consseieros e que sse non pueda ffazer ssin ellos ninguna cosa» [171]. Tal Consejo se reorganiza en las Cortes de Palencia de 1313 en la composición antedicha con el pretexto de limitar posibles abusos de los tutores, *«non pudiessemos ffazer danno del rey nin delos Regnos»* [172]. De esta manera, mediante la intervención de los actos del rey, menor de edad, a través del Consejo Privado, los poderes señoriales podían, indirectamente, controlar los acuerdos de Cortes. El que precisamente en dichas Cortes de Palencia se refleje el trifuncionalismo social *«estando en Valladolid vinieron a nos perlados e cavalleros e omes bonos perssoneros delos conçeios delas villas»* [173] se debe a la necesidad del infante don Juan, como tutor de Alfonso XI, de hacer concesiones a los Concejos y lograr su apoyo frente a la nobleza que apoyaba al infante don Pedro. No en vano los Ordenamientos de Cortes de Burgos de 1315 y de Carrión de 1317 son, en su mayor parte, concesiones a las peticiones de las ciudades, y también el preámbulo de ambas actas enumera a los convocados en un orden trifuncional [174].

El creciente poder de la nobleza, instrumentalizado a través del Consejo del rey, moverá a los ciudadanos a esgrimir más decididamente las concepciones *pactistas* del poder y la teoría de los *tres estados*. Se aducirá esta idea por las oligarquías urbanas, junto a la conocida fórmula q.o.t., en defensa de un equitativo reparto del poder político. Sin perjuicio de algún esporádico momento de fortalecimiento del poder regio, por ejemplo a mediados del siglo XIV con Alfonso XI (recuérdese el Ordenamiento de Cortes de Alcalá de 1348) la tensión nobleza-oligarquías urbanas será la tónica predominante, sólo atemperada por la actitud arbitral del monarca. En cualquier caso, ya había quedado probada la rentabilidad política de controlar el Consejo privado del rey, por lo que las aspiraciones de nobleza y ciudades, en gran parte, van encaminadas a lograr un acceso mayoritario en tal institución, mientras que el monarca, en la medida en que las alianzas se lo permitan,

---

171. CLC, I, p. 235.

172. Ibíd.

173. CLC I, p. 233.

174. También la *Crónica de Alfonso XI: «después que los Perlados* el *Ricos-omes el los Personeros de los concejos fueron todos ayuntados en Carrión»* (o.c. X, p. 180).

tratará de nutrir dicho Consejo con personas de su confianza, con independencia de su procedencia estamental.

No obstante, la derrota castellana frente a Portugal en Aljubarrota, obligará a Juan I a plegarse ante las pretensiones de los poderes señoriales y oligárquicos necesitado de numerario para financiar su ejército. En 1385 diseña, en su testamento, un Consejo Real en el que se dé entrada al estado ciudadano, sobre el que pesa la carga de financiar los gastos del reino; *«en el qual consejo, es necesario aver de toda gente, especialmente de aquellos a quienes atañe la carga e provecho del bien comunal del regno»* [175]. Así, semanas más tarde, en Cortes de Valladolid de ese mismo año, Juan I accede a formar *«un consejo en el qual, continuada mente andoviesen conusco en quanto nos estoviesemos en guerra e estoviesemos en nuestro rregno, o lo mas cerca dellos que ser pudiese, el qual consejo fuese de doze personas, es asaber: los quatro perlados, e los quatro cavalleros, e los quatro çibdadanos»* [176]. La importancia de este texto, desde el punto de vista trifuncional, es vital, pues se reconoce expresamente por el monarca, que el Consejo Real ha de estar compuesto, en proporciones iguales, por *los tres estamentos sociales.* Ahora bien, dado que tal Consejo Real podía ser considerado un reflejo o prolongación de las Cortes (no diré Diputación Permanente) ¿implica ello un reconocimiento por parte de la monarquía de que esta última asamblea estaba integrada, y quizás convocada, por estamentos?. La entrada del estado ciudadano, en *paridad con los otros dos estamentos,* prueba que el diseño del Consejo Real en tres categorías sociales (y probablemente la concepción triestamental de las Cortes) se debieron a las presiones ejercidas por las oligarquías ciudadanas ante las necesidades económicas del monarca. Para S. de Dios la concreta composición del Consejo Real, dando entrada a los representantes de las ciudades, no fue manifestación de «una corriente democrática bajomedieval, sino expresión de la participación —imprescindible en las circunstancias de la guerra— de los diversos poderes políticos... el rey, derrotado (en Aljubarrota) no podía prescindir, no ya de la nobleza, pero ni siquiera de las ciudades» [177]. O dicho de otra manera si

175. López de Ayala, *Crónica de don Enrique tercero.* BAE. Madrid 1953, pp. 188-190.

176. CLC II, p. 332.

177. Dios, S. de, *El Consejo Real de Castilla* (1385-1522). Madrid 1982, p.

la monarquía castellana, hasta mediados del siglo XIV, había concebido las Cortes y el Consejo privado como instituciones al servicio de intereses públicos y vertebradas en torno al «deber de consejo» de todo súbdito hacia el rey, a partir de entonces, podemos advertir que la estamentalización del Consejo Real (y las Cortes) se deberán no tanto a imposiciones del clero y nobleza como de las ciudades y, en cualquier caso, a la interferencia de poderes feudalizantes dentro del Estado, actuando conjunta o separadamente, utilizando el *modelo triestamental* como un arma más para consolidar una situación privilegiada en las más altas instancias del poder.

Las tensiones entre cada uno de los *tres estados* tendrán su reflejo en la diferente composición y proporción con que cada estamento esté representado en el Consejo Real. En Cortes de Briviesca de 1387, los ciudadanos piden a Juan I que en el Consejo Real *«no esten en el grandes omnes, por que podamos corregir alque alguna cosa non devida fiziere»* [178]. La alta nobleza, instalada en el Consejo Real, utilizaba tal sede como medio para perpetuar las condiciones jurídico-económicas del régimen señorial. Efectivamente, las primeras ordenanzas del Consejo Real le conferían verdaderas funciones ejecutivas, no sólo deliberativas o consultivas, erigiéndose en un verdadero órgano de dirección del reino, especialmente provechoso para la nobleza en cuanto que a su través se distribuían las rentas de la corona en forma de tierras, tenencias, oficios, etc. [179].

Mientras que en los demás reinos europeos y peninsulares la concepción de los *tres estados* sirvió de cobertura ideológica al clero, nobleza y oligarquía ciudadana para alcanzar la consideración de estamentos reconocidos jurídicamente y con un poder político que limitaba el del monarca, en Castilla esto no sucedió así. Sólo conozco dos *menciones expresas de la concepción estamental* por parte del rey: la primera es de Alfonso X en Partidas (2, 21, pr.) que carece de trascendencia a estos efectos dado que se limita a recoger el modelo tan difundido en las Cancillerías europeas. La segunda es de Juan II, en Cortes de Madrid de 1419, que *la men-*

---

72. Asimismo vid. Suárez Fernández, «Juan I, rey de Castilla» en *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal-Jover Zamora, vol. XV, pp. 7-11.

178. CLC II, p. 381.

179. S. de Dios, o.c., pp. 74 y 105.

ciona precisamente para rechazàrla. En dichas Cortes el rey contesta a los Procuradores que *a lo que me pediste por merçed que por quanto los rreyes mis anteçesores siempre acostumbraron que quando algunas cosas generales o arduas nueva mente querían ordenar o mandar por sus rregnos, que fazcan sobre ello cortes, con ayuntamiento delos dichos tres estados de sus rregnos e de su çonseio ordenavan e mandavan fazer las tales cosas, e non en otra guisa, lo qual despues que yo rregne non se avia fecho asi, e era contra la dicha costumbre e contra derecho e buena rrazón... A esto vos rrespondo que enlos fechos grandes e orduos asi lo he fecho fasta aqui e lo entiendo fazer de aqui adelante»* [180], es decir, que los ciudadanos se quejan de que el rey no convoca Cortes a la hora de decidir sobre asuntos «grandes e arduos», aunque el monarca insiste en que sí lo ha hecho. Pero lo importante es que los Procuradores intentan reforzar su petición de ser oídos mediante convocatoria a Cortes recurriendo a la concepción de los *«tres estados» y* al q.o.t. *(«cosas generales»).* ¿Cuál es la reacción del monarca ante la protesta de las ciudades amparada en el triestamentalismo?. Pues bien, cuando en las mismas Cortes los Concejos piden a Juan II que no excluya a los ciudadanos del Consejo Real, tal y como se determinó por monarcas anteriores, aducen la concepción de los *tres estados:* todos los *«rregnos de christianos son departidos en tres estados asaber: estado eclesiastico, e militar, e estado de çibdades e villas»* [181], por lo que el Consejo del rey también ha de componerse de personas de los tres estados. El monarca responde que *«commo quier que estos tres estados fuesen una cosa en mi servicio, pero que por la diversidat delas profesiones emaneras de bevir e non menos por la diversidat delas juridiçciones, exerçendo los mis efiçiales la mi rreal juridiçion, e los perlados la su çensura eclesiastica e la tenporal delos lugares dela eglesia, e los cavalleros de sus lugares, non era in vano que algunt tanto fuesen infestos los unos alos atros, e a un la esperiençia non lo encobria, lo qual todo egualava e devia egualar, mediante justiçia, el mi sennorio rreal que es sobre todos estados enlos mis rregnos»* [182]. Es decir, que la concepción de los tres estados no podía ser aducida frente al rey para justificar la entrada de ciudada-

180. CLC III, p. 21.
181. CLC III, p. 21.
182. CLC III, p. 21.

nos en su Consejo (o justificar, de paso, privilegios estamentales en las Cortes), dado que, estando los *tres estados* a su servicio, sólo al rey compete decidir la clase de servicio que pide a cada uno, sin perjuicio de los asuntos que a cada uno competen por razón de su jurisdicción. La conclusión del rey es que su Consejo ya estaba *«bien copioso e abastado»* por lo que, respecto a la petición de Procuradores contesta significativamente que ya *«lo vere e proveere sobre ello segund que entienda que cunple ami serviçio»* [183]. Este texto nos parece suficientemente representantivo de la ideología monárquica y, concretamente, de su visión «estatal» de *«los tres estados»*. Admitir que el Consejo Real se integraba por estamentos implicaba reconocer derechos tanto respecto a la calidad de sus miembros (pues habrían de estar clero, nobleza y ciudadanos) como de la cantidad del mismo (los tres estados en igual número), lo que convertía al Consejo Real en un órgano de control del monarca, y no en una institución asesora. Pero además *suponía un paso hacia el reconocimiento de la naturaleza triestamental de las Cortes, consideración que nunca había tenido en Castilla, al menos por parte de la monarquía, que era la primera interesada en que tal asamblea fuera concebida como la reunión, no de estamentos, sino de los principales del reino que acudían obligados por su deber de consejo al ser expresamente convocados al efecto, y no en virtud de un supuesto derecho de asistencia.* No es de extrañar, por tanto, que cuando los Concejos de las ciudades aducen la concepción triestamental de la sociedad para apoyar su entrada en el Consejo, el rey conteste que su Consejo no se integra por estamentos sino por las personas que él considera más adecuadas para el servicio y que, en cualquier caso, por si se ponía en duda ahora o en el futuro, aclaraba que los estados del reino no estaban para exigir nada al rey (¿un aviso del rey a los defensores de la teoría pactista del Estado?) sino que su finalidad era la de servirle mejor —*«el mi sennorio rreal que es sobre todos estados enlos mis rregnos»*—. El texto que comentamos adquiere un valor adicional cuando advertimos que no está redactado por el rey (Juan II tenía doce años), sino por algunos de sus tutores o consejeros, posiblemente don Alvaro de Luna, por lo que no sabemos hasta qué

---

183. Ibíd. La petición es reiterada en Cortes de Palencia de 1425, denegándola Juan II porque *mi conseio está asaz bien proveydo asi de duques e condes, commo de perlados e rricos omes e doctores e cavalleros,* CLC III, p. 56.

extremo el privado defendía una monarquía fuerte por interés general, o como medio para alcanzar con más seguridad sus ambiciones personales y los de la facción nobiliaria que lideraba. Dicho de otro modo, la negativa a los Procuradores a entrar en el Consejo Real rechazando sus argumentos triestamentales, ciertamente beneficiaba a la institución monárquica al proporcionarle el control del Consejo, pero también beneficiaba a ciertos sectores nobiliarios que veía así asegurados sus privilegios mediante el monopolio de los cargos del Consejero Real, con la exclusión de los ciudadanos, sabedores de que las instituciones del reino (y las mismas Cortes) se controlaban a través del Consejo. Eso explica que en estas Cortes de Madrid de 1419, integradas ya en exclusiva por los procuradores de las ciudades, *nobleza y clero acudan no sin otro título que como integrantes del Consejo Real* [184].

El conflicto de intereses políticos recreado en torno a la vieja concepción de los *tres estados* alcanza otro de sus puntos culminantes al año siguiente, también con la minoridad de Juan II, cuando el infante don Enrique asalta el palacio real de Tordesillas para deponer a los consejeros del rey sustituyéndolos por gente de su confianza y convocando Cortes en Avila para legitimar su actuación. Los Procuradores de Burgos manifestarán que aquéllas no son verdaderas Cortes al no estar *«los miembros principales que en Cortes de necesidad convienen de estar, es á saber: el infante don Juan, que era señor de Lara, del qual es la primera voz del Estado de los hijo-hidalgo, é don Sancho de Roxas, Arzobispo de Toledo, que es la primera dignidad en Cortes por el Estado eclesiastico... é otras muchas personas que eran dignos de ser llamados para las Cortes»* [185]. No podemos deducir claramente del texto si los Procuradores de Burgos estaban condicionando la legalidad de una convocatoria de Cortes a la presencia en ella de los *tres estados,* o que, con independencia de ellos, fueran convocados los principales del reino. Ciertamente, existía ya una arraigada conciencia de la imagen triestamental de la sociedad, pero igualmente cierto es que desde la monarquía *jamás se alentó ningún intento de considerar las Cortes castellanas como una asamblea de los tres estados.* Recuérdese cómo Juan I (quizás aconsejado por Hurtado de Mendoza) se vio forzado por la derrota de

184. CLC III, p. 10.
185. *Crónica de Juan II,* o.c., pp. 386-387.

Aljubarrota y las presiones de las oligarquías urbanas, a integrar su Consejo Real por estamentos, pero significativamente *incumple tal compromiso de modo que en las Cortes celebradas dos años más tarde en Briviesca, los Procuradores solicitan infructuosamente su entrada en el Consejo Real.* Coherentemente con esta política Juan II impedirá que se consoliden derechos estamentales dentro del mismo Consejo (y es de suponer que en las mismas Cortes) —*«commo quier que estos tres estados fuesen una cosa en mi servicio...»* o *«el mi sennorio rreal que es sobre todos estados enlos mis rregnos»*— de modo que el Consejo Real acabará siendo integrado por funcionarios especializados y la nobleza al servicio del rey. Suponiendo que los Procuradores de Burgos hubieran aducido la concepción triestamental para impugnar las Cortes de Avila, estarían reivindicando una vieja aspiración que ya había dado resultado, al menos teóricamente, para justificar su entrada en el Consejo Real, y que además, en esta coyuntura histórica, les servía, por un lado, para oponerse a las pretensiones de la facción nobiliaria que apoyaba al infante don Enrique, y, por otro, para lograr el mayor consenso posible entre los principales del reino a la hora de determinar el rumbo de la política del rey Juan II [186].

Como conclusión de lo anterior, hasta finales del siglo XIII, el trifuncionalismo es una concepción social escasamente utilizada por las clases cultas de la época. Está en boca de eclesiásticos y consejeros afines al poder atemporal y temporal: su uso por los clérigos viene a defender la preeminencia de la función sacerdotal sobre la militar. Su utilización por el monarca obedece a la política de autoafirmación de su *potestas.* A partir del siglo XII y especialmente del XIII, reconquista y repoblación marcarán la utilización de la imagen trifuncional por las oligarquías urbanas e incluso por la nobleza. La nobleza recurrirá a dicha imagen social para justificar el poder señorial y en el siglo XIV para arrogarse la representación del *Regnum* frente al rey, de la mano de la difundida idea q.o.t., la cual será utilizada con más provecho por la clase ciudadana para justificar, ante el monarca, una mayor representación de las ciudades en las instituciones políticas del reino. La teoría de los *tres estados,* a partir de mediados del siglo XIV, es aducida especialmente por las ciudades ante la nobleza y la monarquía con el

186. Pérez-Prendes, o.c., p. 89.

objeto de conseguir de éste una consideración semejante a la de aquélla, pues, a fin de cuentas, eran un estamento más del reino, junto con la nobleza y el clero. Pero también era esgrimida por las ciudades frente a labradores y campesinos con creciente nivel económico, a fin de *impedir a estos el acceso a las magistraturas concejiles y* a los privilegios estamentales. Finalmente, y en el caso concreto de Castilla, la monarquía comprendió que la concepción triestamental de la sociedad, que inicialmente le daba pie para realzar su poder, era utilizada, junto con la fórmula q.o.t., para que los poderes feudo-vasalláticos del reino se aliasen frente a la corona consolidando derechos estamentales. La monarquía castellana reconoció la existencia de los tres estamentos, pero tuvo recelos a que el clero, nobleza y ciudadanos se integraran en las instituciones políticas del reino (Cortes y Consejo Real) *como tales estamentos consolidando privilegios de clase.* Eso explica que en las actas de Cortes de Castilla, *la concepción de los tres estados sólo aparezca en boca y a instancias del rey en una sola ocasión (Cortes de Madrid de 1419) y precisamente para rechazarla frente a los intereses de las ciudades de apoyarse en ella para acceder al Consejo Real.*

El reinado de Alfonso X señala el punto de inflexión de la concepción de los tres estados, de modo que habiendo sido un instrumento de autoafirmación del poder real (por ejemplo, en Partidas), será utilizada por los sectores dominantes frente a la política centralista del rey. El caso de Alfonso X es especialmente esclarecedor de la resistencia señorial-estamental a la legislación centralizante, lo que llevará a la creación de una Hermandad General en 1282, alentada por el infante Sancho (IV). Los turbios intereses del clero, nobleza y concejos ya habían sido previamente denunciados por Alfonso X en una carta dirigida a su hijo y heredero don Fernando: *«E estos ricos omes no se movieron contra mi por razon de fuero ni por tuerto que les yo toviese; ca fuero nunca gelo yo tolli mas aunque gelo oviese tollido, pues que gelo otrogaba... Otrosi, por pro de la tierra non lo facen, ca esto non lo querria ninguno tanto commo yo cuya es la heredad, é muy poca pro han ellos ende, si non el bien que les nos facemos mas la razon porque lo ficieron fué esta, por querer tener siempre los reyes apremiados, é ledvar dellos lo suyo, pensadoles buscar carrera por do les desheredasen é los deshonrasen commo las buscaron aquellon onde ellos vienen. Ca asi commo los reyes criaron á*

ellos, pugnaron ellos de los destruir é de toller los regnos...» [187]. La denuncia del rey sabio da luz al documento de constitución de la Hermandad de todos los estamentos del reino el 8 de julio de 1282 con el fin de declarar so pretexto de representar a todo el reino que *«eran contra Dios et contra justicia et contra fueron et gran danno de todos los Reinos, que nos el rey Alfonso fizo, por ende, nos los infantes et los prelados et los ricos hommes et los Concejos et las Ordenes et la caballeria del Reino de Castilla et de Leon et de Gallicia, viendo que eramos desaforados et maltrechos, segunt sobredicho es, et que non lo pudiemos sofrir, nuestro señor el infante don Sancho tovo por bien et mando que semos todos de una voluntad et de un corazón él conusco et no con él, para mantenernos en nuestros fueros et en nuestros privilegios et en nuestras cartas et en nuestros usos et en nuestras costumbres et en nuestras libertades et en nuestras franquezas»* de modo que si cualquier rey no les respetase, *«seamos todos unos a defendernos et ampararnos»*, y si el rey *«o los otros reyes que vernan despues d'el, por razon de la hermandat quisiere facer mal a aquellos que fueren a ella, por este achaque o por otro cualquier, que ge lo defienda toda la Hermandat et toda la tierra. Et el Concejo que ge lo non amparar, que sea por ello traidor et nunqua mas sea recebido en la hermandat... Et cualquier o qualesquier de nos que contra esto fuesen... que vayamos toda la Hermandat sobre'l castiello o sobre la villa, et que nos non partamos fasta que sea desarraigado et destruido todo por sennal de traicion o de aleve en que cayeron»* [188].

Coherentemente con sus aspiraciones al trono (frente al rey), Sancho (IV) se aliará con la Hermandad, pero *coherentemente también con su función,* una vez entronizado Sancho IV (1284-1295) *disolverá la Hermandad de la que se sirvió,* aunque las necesidades económicas consecuencia de la guerra contra los infantes de la Cerda le obligarán a realizar compesaciones a caballeros y ciudadanos de las villas años más tarde. Así, en Cortes de Valladolid de 1293 accederá a parte de las peticiones de los Concejos como ser el reconocimiento de la Hermandad General Concejil o la admisión de caballeros en su Consejo.

---

187. *Crónica de Alfonso X,* o.c., LII, p. 39.

188. Escalona, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún,* Madrid 1782, pp. 618-621, apéndice n.º 266.

La minoridad de Fernando IV (1295-1302) supone probablemente el momento de mayor influencia de los Concejos en la corte. Los tutores buscan su apoyo frente a las diversas facciones nobiliarias de modo que en Cortes de Valladolid de 1295 los Concejos obtienen el control de los oficios de la Casa Real, y en Cortes de Cuellar de 1297 se establece que formen parte del Consejo doce ciudadanos [189]. La minoridad de Alfonso XI (1312-1325) obligará igualmente a los tutores (y a las respectivas facciones nobiliarias que les apoyan) a buscar alianzas con los Concejos, de suerte que llegarán éstos a controlar todos los actos de los tutores: en Cortes de Palencia de 1313 vuelven a detentar el control de todos los oficiales de la casa Real [190] y se establece que dieciséis caballeros y hombres buenos de las villas aconsejen (controlen) al rey y a sus tutores. La crónica relata una versión significativa de las fuerzas enfrentadas: frente a la regente María de Molina y el infante don Pedro, se sitúa el infante don Juan, tratando de conseguir la tutoría del rey. El infante don Juan estimulará los movimientos de la Hermandad a cambio de apoyo, y así en Cortes de Palencia será nombrado tutor único. La crónica denuncia esta maquinación: *«el porque los de la tierra eran llamados a Cortes á Palencia... et en este comedio los fijosdalgo, que estaban ayuntados con el Infante Don Joan, et con Don Joan Nuñez e Bezerril et en villa Umbrales, cometieron muchos pleytos á voz de hermandat á la reyna para la echar de la ciubdat de Palencia, et ella nunca quiso»* [191] y en Cortes de Burgos de 1315 se aprueba el cuaderno de Hermandad de caballeros y concejos (frente a la alta nobleza) cuyo más importante logro será el control casi absoluto de los actos de los tutores (Cortes de Carrión de 1317). Tras de este encumbramiento del estamento ciudadano se encontraba el infante don Juan que esperaba que los Concejos le apoyasen en sus deseos de ser tutor único. La política de alianzas ocasionales y concesiones casi ilimitadas no podía desembocar más que en una continua inestabilidad que a todos perjudicaba. No es de extrañar que Alfonso XI, alcanzada la mayoría de edad, convocase Cortes en Valladolid en 1325 enviando cartas *«a todos los Perlados, et ricos-omes et á los concejos, en que les enviaba decir... ca queria*

189. CLC I, p. 135.
190. CLC I, p. 224.
191. *Crónica de Alfonso XI*, o.c., p. 175.

facer Cortes» [192], para prohibir las ligas y confederaciones que tanto perjuicio habían causado al poder real, iniciando así una intensa labor de centralización político-administrativa (reorganización del Consejo Privado y la Audiencia, corregidores, oficiales reales, etc.) y legislativa (Ordenamiento de Cortes de Alcalá de Henares de 1348 que sitúa la legislación real como prioritaria en el orden de prelación de fuentes del derecho).

Constatamos a partir del último cuarto del siglo XIV una ofensiva idológica de las ciudades para lograr una mayor influencia o intervención de la política del rey. En Cortes de Burgos de 1379, por ejemplo, los ciudadanos consiguen de Juan I (1379-1390) que tome representantes de las ciudades para su Consejo [193], pero a la postre incumplirá su promesa. Será tras la derrota de Aljubarrota, como ya se ha mencionado, cuando en Cortes de Valladolid de 1385, ante las necesidades bélico-financieras, compense a las ciudades aceptando su entrada en el Consejo Real (aunque en Cortes de Briviesca de 1387, sustituye los ciudadanos por Letrados). Tras estos acontecimientos hemos de apreciar la concepción de los *tres estados* y de la fórmula q.o.t. como el arma ideológica fundamental del estamento ciudadano para desarrollar su política de influencia en el reino. Argumentos que posiblemente fueron aireados en Cortes de Avila de 1420 convocadas por el infante don Juan de Aragón tras el «movimiento de Tordesillas».

Durante la minoridad de Enrique III en que se celebraron Cortes en Madrid en 1391 a fin de discutir, entre otras cosas, la formación de un Consejo de regencia, «se iba a hacer entrar a los Procuradores en la activa discusión de un problema político de tanta importancia como la constitución de un Consejo de Regencia...», lo que, según opina Suárez Fernández, hizo que tales Cortes produjeran «el espejismo de una institución representativa, no sólo de función económica, sino, lo que era más importante, de función pública» [194]. Duraron más de cuatro meses y comenzaron con un éxito de los Procuradores de las ciudades al conseguir introducir en el Consejo de Regencia catorce ciudadanos frente a los ocho nobles y los dos prelados. Las discordias e intrigas que ame-

192. *Crónica de Alfonso XI,* o.c., pp. 198-199.

193. CLC II, p. 287.

194. Suárez Fernández, «La crisis de la Reconquista», tomo XIV de *Historia de España,* Menéndez-Pidal - Jover Zamora, p. 306.

nazaban con una guerra civil, movieron al sector nobiliario cercano al rey a adelantar la mayoría de edad de éste a los catorce años, convocando seguidamente Cortes en Madrid, en 1393 para poner orden en el reino. Así, Enrique III convocó a infantes *«perlados a maestres o sennores e rricos omes e otros cavalleros e escuderos, e los Procuradores de algunos otros sennores e delas çibdades e villas e lugares»,* sin hacer referencia alguna a los *tres estados*. Sin embargo, en estas Cortes el Chanciller del reino lee un escrito *firmado por los procuradores de las ciudades* pidiendo que no se establezcan otros impuestos que los establecidos en Cortes: *amenos de ser primera mente llamados e ayuntados los tres estados que deven venir a vuestras Cortes e ayuntamiento»* [195]. Nuevamente la concepción de los *tres estados* es utilizada por las ciudades en un intento de limitar la recaudación de tributos. Sin embargo, la contestación del monarca es vaga y aparentemente fuera de contexto; prohíbe las ligas y ayuntamientos, esto es, las Hermandades Generales que tantos perjuicios causaban al reino. ¿No es esto un velado castigo del monarca a aquellas oligarquías nobiliarias y concejiles que, so pretexto de defender el reino representando a los *tres estados,* se coaligaban para imponerle su voluntad?.

En la segunda mitad del siglo XV, la teoría de los *tres estados* pasará a ser uno de los recursos más usados por las oligarquías nobiliarias y urbanas de Castilla para arrogarse la representación del reino frente a la monarquía, la cual, por muy débil que fuese, mantenía sus recelos ante la identificación Reino=tres estados.

Efectivamente, Enrique IV, mediante cédula de 4 de septiembre de 1464, manda a prelados, nobles y concejos jurar al infante don Alfonso como sucesor a la corona, *«et quiero et es mi voluntad, quel dicho Infante mi hermano sea por vosotros é por todos los otros Perlados et Ricos-omes, caballeros et ciudades et villas et logares de los dichos mis regnos de castilla et de Leon jurado»* [196]. Pero la convocatoria no se hace por estamentos, sino a los titulares de cargos y al reino en general, es decir *«á los Perlados, Duques, Condes, Marqueses, Ricos Omes, Maestres de las ordenes, Priores, Comendadores, Subcomendadores é alcaides de los castillos é casas fuertes é llanas é a los de mi consejo é oidores*

195. CLC II, p. 527.

196. *Memorias de don Enrique IV de Castilla,* Real Academia de la Historia, Tomo II, Madrid 1913, p. 326.

dela mia audiencia, é alcaldes é notarios de la mi casa é corte é chancilleria que presentes estades, é a todos los otros que son absentes, e á todos los concejos, corregidores, alcaldes, alguaciles, regidores, caballeros, escuderos, oficiales é omes buenos de todas las cibdades é villas é logares de los mis regnos é senorios é á cada uno de vos á quien esta mi carta fuere mostrada» [197]. Sin embargo, la nobleza rebelde, en unión con varios prelados y los concejos, se enfrentará con Enrique IV mediante un escrito de 28 de septiembre de 1464, en el que consideran actuar en representación de los *tres estados* del reino: *«Muy alto Principe é muy poderoso Rey é señor. Los Perlados Ricos omes, caballeros de los regnos de Castilla é de Leon en voz é nombre de los tres estados de vuestros regnos é señorios por servicio de Dios é vuestro é bien de la cosa pública de vuestros regnos é señorios, que somos juntos e conformes...»* [198]. Su objetivo es hacer llegar al rey los males que afligen al «reino» por culpa del desinterés del propio monarca y, concretamente, de los perjuicios ocasionados a los tres estados: *«á todos los tres estados las cosas que vos obligan las dichas leyes, aquello bien lo sabe, é á todos vuestros regnos es manifiesto como ha seido todo por el contrario»* [199]. Además en dicha proclama, verdadera obra maestra de encubrimiento de los verdaderos intereses de los sectores dominantes, se acusa al rey de no convocar Cortes con los tres estados: *«á vuestra altesa ploguiese convocar cortes con todos los tres estados é con los Procuradores de las cibdades é villas»* [200]. Maniobra típicamente feudal, pues no sólo se trata de identificar Reino=tres estados, sino que además se vuelven a defender la naturaleza triestamental de las Cortes, junto a una serie de privilegios, bajo el pretexto de *«resistir los males susodichos é procurar el remedio de aquellos»* porque de no hacerlo así *«quanto á Dios perderiamos las almas»* [201]. En un breve de dicho escrito remitido a las ciudades y villas para obtener su apoyo, los congre-

197. Ibid.
198. Ibid., p. 327.
199. Ibid., p. 328.
200. Ibid., p. 328. Siendo los *tres estados* el clero, la nobleza y los caballeros, incluyendo a los Procuradores de las villas dentro del tercer estado a pesar de que se les enumera como si estuvieran al margen de los estamentos. Dentro de estos tres estados hay otros estados, pues se habla en el mismo escrito de estados medianos (p. 330) o «estado de los labradores» (p. 331).
201. Ibid., p. 333.

gados dicen actuar *juntos para servicio de Dios et del rey nuestro Señor et de la cosa publica de los dichos regnos por nosotros et en nombre de los tres estados dellos vos enviamos mucho saludar. Ya sabeis los grandes males et daños, robos, tiranias et estorsiones que los naturales de los dichos regnos han padecido et sofrido despues que el dicho rey comenzó á regnar en los dichos regnos...»* [202]. La consecuencia de este movimiento organizado contra Enrique IV será la firma de una *capitulación el 30 de noviembre de 1464 entre éste y los tres estados* en la que, significativamente, no aparece mención alguna a los tres estados, sino al acuerdo *«entre el Rey nuestro señor é los Perlados, é Ricos-omes caballeros de sus regnos»,* estando ausentes los Procuradores de las ciudades. No obstante, posteriormente es obligado a prometer que no casará a su hermana, la infanta Isabel, *«sin consejo é acuerdo de los tres estados de los dichos sus regnos»* [203], lo que puede interpretarse como una *derrota de las tesis ideológicas de los consejeros próximos al monarca, frente a las de la nobleza y concejos.* Aunque tal cláusula, a lo que parece, Enrique IV no la pensaba cumplir, pues nobles y prelados se quejan nuevamente al rey, el 10 de mayo de 1465 de que ha incumplido lo acordado y, entre otras cosas de que *«juro de non desposar nin casar la ilustre Infanta doña Isabel vuestra hermana sin acuerdo de los tres estados de vuestros regnos que para ello se avian de ayuntar, y de ser llamados»* [204], y no obstante, una cédula real de 7 de diciembre de 1464 dando cuenta de los acuerdos adoptados entre el rey y el «reino» no contiene referencia alguna a los *tres estados,* sino que, dirigiéndose a los prelados, nobles y funcionarios del reino, les comunica la decisión tomada tras la «súplica» de algunos de sus súbditos: *«Sepades que por algunos Perlados, Ricos-omes caballeros delos dichos mis regnos me fueron suplicadas algunas cosas complideras á servicio de Dios et mio é al bien de los dichos mis regnos»* [205]. Lo que era una *imposición* de los *tres estados* se convierte en súplica de algunos súbditos. Los consejeros del rey querían mantener la imagen regia a toda costa. El que la concepción de los *tres estados* estaba plenamente incorporada al proyecto ideológico de las oligarquías nobi-

202. Ibid., p. 334.
203. Ibid., p. 342.
204. Ibid., p. 486.
205. Ibid., p. 346.

liarias y urbanas, lo prueba la perfecta formulación que de ella realizará el infante don Alfonso en carta remitida a don Juan Ponce de León el 6 de junio de 1465 participándole la deposición del rey Enrique, su coronación y encargándole que acuda a prestarle juramento de fidelidad. El infante se hace cargo, y encarna el discurso de los poderes feudo-vasalláticos enfrentados a la monarquía cuando, tras enumerar su títulos: *Rey de Castilla, de Leon, de Toledo...* y mentar los *«males é daños que todos estos mis regnos han é aviedes rescibido, é asimismo los tres estados de ellos todos los dias é tiempos pasados...»,* pasa a enumerar tales daños en relación a los agravios cometidos a cada uno de los *tres estados: «la iglesia ha seido abatida é destituida de todo ausilio é defensión, é el estado de los caballeros é fidalgos de los dichos mis regnos é señorios de que tanta honra é acrescentamiento mi corona real rescibió en su tiempo, han seido tan deshonrados é corridos é maltratados é abatidos, quanto en todos mis regnos es manifiesto, é el estado de los labradores robados y despechados é cruelmente tratados de los que tuvieron cargo de su facienda»* [206]. La plena identificación del «rey» Alfonso con las tesis triestamentales, rompiendo con la tradición de sus antecesores, se explica si tenemos en cuenta que el falso rey apenas alcanzaba los doce años de edad y que, con toda seguridad, la carta cédula hubo de ser redactada por consejeros de la nobleza rebelada contra Enrique IV. Evidentemente, tales postulados no podían haber salido de la chancillería real, suficientemente conocedora de las tesis pro y anti monárquicas de la época. Así cuando en Cortes de Nieva de 1473 los Procuradores protestan de la concesión de mercedes y donaciones que les perjudicaban, se consideraban actuar *«en nombre de vuestros rreynos e dela corona rreal e delos tres estados dellos»,* a lo que el rey, en la acostumbrada dialéctica cancilleresca contesta que *«al presente no puedo condeçcender a vuestra suplicacion... sin traer por ello perturbacion e escandalo amis rreynos»* [207]. Enrique IV

206. Ibid., pp. 490-491.

207. CLC, III, o.c., pp. 837-838. No obstante el propio Enrique IV, que al igual que sus antecesores, mostraba sus recelos a que la teoría de los *tres estados* fuera utilizada para que unos supuestos estamentos monopolizasen la representación de todo el reino, no tenía empacho en reconocer la composición triestamental de sus súbditos siempre que fuese ante instancias ajenas a la política interior del país y salvando el matiz de que por encima de los *tres estados,* están sus señoríos y sus reinos. En carta dirigida al Papa Paulo II el 14 de julio de 1465, se que-

no sólo rechazaba el contenido de la petición, sino también la forma omitiendo toda referencia a los tres estados e insistiendo a renglón seguido que *«yo entiendo de proveer e rremediar sobre ello conmo cunpla a serçiçio de Dios e mio e a la rrestauraçion de mi corona e patrimonio rreal».*

VII. DE LAS TRES FUNCIONES A LOS TRES ESTADOS

Cuando don Juan Manuel explica que *«los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores»* [208] no hace sino enunciar la concepción estamental de la sociedad tan difundida en el siglo XIII y XIV que es recogida en España primeramente por Alfonso X de Castilla a mediados del XIII en las Partidas: *«Defensores son unos de los tres estados porque Dios quiso que se mantuviesse el mundo. Ca bien assi como los que ruegan a Dios por el pueblo, son dichos oradores, e otrosi los que labran la tierra, e fazen en ella aquellas cosas, porque los omes han de bivir e de mantenerse, son dichos labradores: otrosi los que han a defender a todos, son dichos defensores»* [209], texto que Pedro IV de Aragón (1317-1387) adaptará al catalán en su *«Tractats de cavalleria»: «be axi com los qui preguen Déu per le poble son dits orador, e axi mexeis los que lauran la terra e fan en aquella aquelles coses de les quals los homens han a viure e s'an a mantenir non dits gobernadors, axi mexeix aquells qui han a defendre los altres son appellats defensor»* [210].

La concepción de los tres estados *(oratores-bellatores-laboratores)*, que ya existía en Francia perfectamente articulada a comienzos del siglo XI, llega a Castilla, como hemos dicho, en el transcurso del siglo XIII, posiblemente de Francia [211]. En los rei-

ja del *malvado caso é crimen é heregia é traicion cometido por algunos malvados mis rebeldes é desleales contra Dios é contra justicia e injuria é vilipendio de vuestra santidad é contra mi estado é preeminencia real, y en total destruiccion e absolucion de mis regnos e señorios é de todos los tres estados, haciendo que se llame Rey destos mis regnos e señorios el Infante don Alonso mi hermano que es menor de doce años. Memorias de Don Enrique IV...*, o.c., p. 495.

208. «Libro del cavallero et del escudero», cap. XVII, en *Don Juan Manuel. Obras completas*, ed. Blecua, J. M., Madrid 1982, p. 44.

209. Partidas, 2, 21 pr.

210. «Tractats de cavalleria», ed. Bohigas, Barcelona 1947, pág. III.

211. No hay que descartar que esta nueva enunciación del trifuncionalismo

nos peninsulares se enunciaba, hasta ese momento, un sencillo esquema trifuncional o tripartito en el que las denominaciones de las respectivas funciones coincidían con los nombres utilizados en la vida real *(clérigos-prelados-obispos, infanzones-milites, cives-burgueses).* Pero la innovación que, según parece, se expande desde Francia, consiste en la *revalorización consciente y deliberada* de las tres funciones al homologarlas con el sufijo *-tor (ora-tor, bella-tor, labora-tor)* desechando, por tanto, los términos devaluados de la tercera función: *agrícola, villanus, rusticus.* ¿Asistimos a una maniobra de ocultación o enmascaramiento de la verdadera condición laboral del campesinado en las explotaciones señoriales?. Ciertamente que en tal reelaboración del viejo esquema de los pueblos indoeuropeos es el tercer estado el que sale mejor parado, al menos terminológicamente hablando. También hay que destacar que tal enunciación del esquema no es *real,* no refleja una denominación usual de las funciones sociales, sino que representa una imagen ideal de la sociedad. Quiénes y para qué proyectaron tal visión trifuncional de la sociedad es lo que ahora importa.

Según Le Goff, el esquema trifuncional sirvió en los siglos XI y XII para fortalecer el poder real, fue un instrumento de reconquista de las facultades regias en Francia, Inglaterra y Alemania [212]. Por nuestra parte, pensamos que, al igual que en Europa, las monarquías peninsulares van a desarrollar un programa político de reivindicación de facultades regias recurriendo, entre otros medios, a las ideologías. Cronistas como Lucas de Tuy incorporarán a su discurso ideológico la defensa de la fe católica, la lucha

---

indoeuropeo bajo el nombre de «los tres estados» viniera de Francia a España fruto no sólo de la inmigración de intelectuales francos tan abundante por el norte de la península, especialmente el alto Aragón y el camino de Santiago, sino también de corte a corte: recordemos el proyecto de matrimonio (1255) del rey San Luis de Francia y de Alfonso X de Castilla para unificar la corona de ambos reinos mediante el matrimonio de sus respectivos hijos Luis y Berenguela, truncado por la muerte del príncipe Luis y el nacimiento de un heredero varón en Castilla don Fernando de la Cerda. No obstante se intentó otro proyecto de casamiento entre Blanca hija de San Luis y el infante don Fernando, frustrado tras la muerte de este en 1275 a los veinte años vid. «Memorias de las relaciones entre Francia y Castilla de 1255 a 1320», Daumet, G., *Rev. Fac. Derecho UCM,* n.º monográfico 9, *Alfonso X el Sabio. VII centenario,* 1985, pp. 157 y ss.

212. Le Goff, «Les trois fonctions indo-européennes. L'historien et l'Europe feódale», *Annales ESC,* 6 (1979) 1.209.

contra el sarraceno y el ensalzamiento de la monarquía en sus escritos recurriendo, incluso, al estilo literario de eco *trifuncional.* Así en 1236 termina su Crónica Mundi en la que aparece este famoso texto: *«O quam beata tempora ista, in quibus fides catholica sublimatur, haeretica pravitas trucidatur, et sarracenorum urbes et castra gladiid devantatur. Pugnant hispani reges pro fide et ubique vincunt. Episcopi, abbates et clerus ecclesias et monasteria construunt, et ruricolae absque formidine agros excolunt, animalia nutriunt, et non est qui exterreat eos»* [213]. Ultimamente, se ha recordado hasta qué punto la cronística oficial de los siglos XIV y XV constituyó un «método de difusión del discurso ideológico que apuntala y justifica la expansión de la monarquía centralizadora en detrimento de las fuerzas feudalizantes» [214], fenómeno que será ejecutado por los consejeros de la corte, especialmente los letrados, por cuyos servicios serán promovidos hasta lo más alto de la escala social [215]. Frente al discurso ideológico de la nobleza, contradictorio y desigual, basado en la vetustez de sus principios, la corona esgrime su programa basado en la plena potestas que no reconoce fuerza superior a él. Así leemos en Partidas: *«Vicarios de Dios son los reyes, cada uno en su reino, puestos sobre las gentes para mantenerlos en justicia e en verdad, cuanto en lo temporal, bien assi como el emperador en el Imperio»* [216] de modo que *«Emperadores o reyes son los mas nobles homes e personas, en honra e en poder, que todos los otros».* ¿No es esto una advertencia a la nobleza díscola?. Y cuando Alfonso X menciona a los tres Estados es para fijar sus deberes y privilegios, pero siempre estando sometidos a la potestad real lo cual le lleva a ejemplificarlo recurriendo a la tan manida concepción corporativa de la sociedad y a la legitimación divina del poder: *«assi como ningun miembro non puede aver salut sin su cabeca, assi ni pueblo ni ninguno del pueblo non puede aver bien sin su rey que es su cabeca et puesto por Dios por adelantar el bien e pora vengar e vedar el*

---

213. *Crónica Mundi,* IV, ed. Puyol, Madrid 1926, p. 113.



214. Pérez Marcos, R., *El poder en Castilla a comienzos del Estado Moderno: imagen y realidad,* Madrid 1989, p. 14 (tesis doctoral) Fac. de Ciencias Políticas de la UCM.

215. Moxó, S., «La elevación de los Letrados en la sociedad estamental del siglo XIV», en *XII semana de estudios medievales de Estella,* Pamplona 1976, pp. 183-218.

216. Partidas, 1, 1, 15; Espéculo, 1, 1, 13.

mal» [217], dando paso a ideas paternalistas del poder político que no buscan sino legitimar la supremacía del monarca y el sometimiento de los estados del reino [218]. Asistimos, pues, a una revalorización de la imagen real, piedra angular de la sociedad que no sólo vela, protege, es decir, controla la sociedad a través de sus tres estados, sino que además es la síntesis misma de las tres funciones, por lo que su actuación habrá de referirse a tres campos o niveles funcionales bien delimitados [219]: guardar las leyes y fueros (1.ª función), hacer buenas conquistas (2.ª función) y poblar la tierra yerma (3.ª función). En la medida en que lo hace, garantiza la felicidad de su pueblo, la fertilidad de los campos, la fecundidad

---

217. Fuero Real, 1, 2, 2.

218. Partidas, 2, 10. 3. «Onde por todas estas cosas sobredichas mucho conviene a los reyes de amparar bien sus Reinos, e amar e honrrar e guardar sus pueblos, *cada uno en su estado.* E a los prelados de santa Eglesia, porque ellos son en tierra en lugar de los Apóstoles para predicar e mostrar la Fe de nuestro Señor Jesuchristo. Otrosi, deve amar toda la *clerezia,* también a los seglares como a los religiosos, porque son tenudos de rogar a Dios por todos los christianos, que les perdone sus pecados e los guie a su servicio...

Otrosi, deve amar e honrrar a los *ricos omes,* porque son nobleza e honrra de sus cortes e de sus Reinos. E amar e honrrar deven a los *cavallleros,* porque son guarda e amparamiento de la tierra, ca non se deven recelar de recibir muerte, por guardarla e acreçentarla. E aun deven honrrar e amar a los maestros de los grandes saberes, ca por ellos se fazen muchos de omes buenos, e por cuyo consejo se mantienen e se endereçan muchas vegadas los Reinos e los grandes señores. Ca assi como dixeron los sabios antiguos [C. *Iust.* 2, 8, 2], la sabiduría de los Derechos es otra manera de Caballería, con que se quebrantan los atrevimientos e se endereçan los tuertos.

E aun deven amar e honrrar a los *cibdadanos,* porque ellos son como tesoros e raiz de los reinos. E esso mismo deven fazer a los *mercaderes,* que traen de otras partes a sus señoríos las cosas que son y menester. E amar e amparar deven otrosi a los *menestrales* o à los *labradores,* porque de sus menesteres e de sus labranças se ayudan e se goviernan los reyes e todos los otros de sus señorios e ninguno no puede sin ellos bevir. E otrosi, todos estos sobredichos e cada uno en su estado, deve honrrar e amar al rey e al Reino, e guardar e acrescentar sus derechos, e servirle cada uno dellos en la manera que deve, como a su señor natural que es *cabeça* e *vida* e mantenimiento dellos».

219. El rey debe *fazer et guardar tres cosas: la primera, guardar las leyes et fueros que los otros buenos reys que fueron ante que el dexaron a los de las tierras, et do non las fallare fechas, fazerlas el buenas et derechas; la segunda, fazer buenas conquistas e con derecho; la tercera, poblar la tierra yerma,* «Libro del cavallero et del escudero», don Juan Manuel, o.c., cap. XXVI, p. 43. Vid. de Dubuisson, «Le roi indo-européen et la synthese des trois fonctions», *Annales ESC,* 1 (1978) 21-34.

del ganado, etc. La creencia de que el rey posee poderes sobrenaturales arranca de las antiguas monarquías del mediterráneo, pero su formulación en la Edad Media es significativo de este proyecto político de fortalecimiento de la institución monárquica que ahora comentamos. El rito de la coronación y la unción real fue un instrumento a estos propósitos, como señaló García-Pelayo, en tanto que «era la sanción y garantía litúrgica de la idea del rey como vicario de Dios» [220] por medio de la cual el prestigio del rey no derivará de su origen divino (como en la antigüedad), sino de su consagración como Christus Domini [221], unción que le conferirá poderes milagrosos: *«et desta (la unción) reciben los reyes tal virtud que se viven a servicio de Dios faran milagros en sus vidas»* [222]. Desde el ángulo que ahora interesa, hay que destacar cómo *la monarquía utilizará el arcaico esquema de las tres funciones,* bajo su metarmofosis de los tres estados, como un elemento más de su política centralizadora, para explicar la armonía, interdependencia y

---

220. García-Pelayo; *Los Mitos Políticos,* o.c., p. 244.

221. La fórmula «por la gracia de Dios» se origina, según Ullmann, en Oriente hacia el siglo IV producto de la reflexión sobre textos bíblicos como el de Daniel 2,21 (Dios «pone y quita reyes») o S. Pablo I Cor. XV, 10 *(Gratia dei sum id quod sum)* o la frase de Jesús a Pilatos; «no tendrías contra mi ningún poder si no se te hubiera dado de arriba» (Juan. XIX, 11) y llega a Occidente en el siglo VI como fórmula en los protocolos de los Decretos sinodiales *(Dei Gratia)* apareciendo en los títulos de Obispos y emperadores bizantinos al sustituir *Divus imperator* por *imperator Dei gratia,* vid. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, 1985, p. 121 y SS. A partir del siglo XIII la excesiva intromisión de la Iglesia, que exigía vasallaje al rey que quería ser ungido durante la coronación, hizo que la fórmula entrara en crisis, vid. García-Pelayo, o.c., p. 244.

222. Texto del ceremonial de coronación de Alfonso XI, transcrito por Sánchez-Albornoz en «Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla», en *Viejos y Nuevos estudios...,* II, Madrid 1976, p. 1.237. Otro rito de coronación, el ceremonial de Cardeña, inspirado en el *ordo od regem benedicendum* usado por los reyes francos, germanos y anglosajones, y quizás llevado por los godos refugiados en Francia tras la invasión musulmana según Sánchez-Albornoz, «La ordinatio principis en la España goda y postvisigoda» en *Viejos y Nuevos estudios...,* o.c., p. 1.203, contiene el juramento *triple* del rey: guardar la fe católica, defender los santos lugares y gobernar el reino con justicia, con un significativo orden trifuncional. Vid. texto íntegro del ritual en «La coronación litúrgica del rey en la Edad Media», Longas Bartibas, P., *AHDE,* 1953, p. 374. Sobre los poderes milagrosos de la realeza vid. el clásico trabajo de Bloch, M., *Les rois Thaumaturges. Etude sur le caracter surnaturel attribué a la puissance royale particuliérement en France et en Angleterre,* Paris, 1973 (hay ed. castellana).

solidaridad que debe existir entre los tres órdenes [223] para que la sociedad y el Estado no se derrumben y de cómo esa paz ha de ser regida y arbitrada por una instancia suprema por encima de los tres estados: el rey. Por ello, el rey hace recordar en Cortes de Valladolid de 1385 que sólo a él corresponde hacer *«las leyes que fablan de los estados que pertenecen a cada uno, el son tenidos de guardar en tiempo de paz»* [224].

Se ha señalado [225] la existencia de dos modelos políticos básicos; un modelo dual Rey-súbditos propugnado por el propio rey en cuanto que destaca la superioridad del monarca al no compartir con nadie sus poderes al entenderse directamente con el pueblo=súbditos. Y un modelo tripartito defendido por la nobleza y sectores dominantes (Rey-poderes intermedios-súbditos) que otorga a esos sectores dominantes un papel protagonista, en el régimen señorial, de mediación entre el Estado y los súbditos. Así, bajo ese papel mediador y administrador, e incluso a través del ejercicio de las funciones públicas, la nobleza llevará a cabo su programa político de conservación y expansión de sus privilegios e intereses de todo tipo. El esquema trifuncional será utilizado con distinto sentido según se esgrima por el rey su modelo dual, en cuyo caso el trifuncionalismo es lo que explica la triple división de los súbditos en *oratores, bellatores y laboratores, es decir:*

	oratores
Rey - súbditos =	*bellatores*
	laboratores

O bien si es utilizado por los sectores dominantes para disminuir o «rebajar» el papel de la monarquía *asimilando el rey a la segunda función o estado de los bellatores, como un primus inter pares* (como hace, por ejemplo, don Juan Manuel). O destruyendo, por lo mismo, el modelo dual *jerárquico* para sustituirlo por un

223. Le Goff, «Note sus société tripartite. Ideologie monarchique et renoveau economique dans la chretienté du IX a XII siècles» en *Pour un autre Moyen Age,* París 1965, pp. 80 y ss.

224. Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla, ed. Real Academia de la Historia, II, p. 314.

225. Pérez-Prendes, «Potestad Real. Señoríos y Feudalismo en Castilla-León», en *En torno al Feudalismo Hispánico,* I Congreso de Estudios medievales de León, Madrid 1989, pp. 478-479.

modelo dual pactista *Rex-Regnum* en el que las dos instancias han de tratarse de igual a igual (y por tanto la monarquía ha de respetar los privilegios de la nobleza y sectores dominantes), siendo ese *Regnum* la clase dominante que, bajo el pretexto de representar a todo el país, no hace sino defender sus propios intereses.

Desaparecido el monopolio de la guerra, y de la actividad guerrera como ocupación exclusiva de la nobleza hispana, la permanencia de los privilegios de que gozaban al arriesgar su vida en combate se justificarán ahora por la pertenencia a un estamento. Ante los nuevos cambios en las condiciones materiales de vida que marcan el tránsito del feudalismo y al Estado Moderno, los grupos dominantes establecerán alianzas o ligas para conservar sus privilegios [226] frente al proceso de centralización y reivindicación de las facultades regias. Las ascendentes necesidades de recursos económicos de la hacienda pública de fines de la Edad Media son prueba de la intensificación del aparato estatal y de la política monárquica de promover al tercer estado, sobre el que recae el pago de los impuestos, y de «sustraerse a una participación cada vez más molesta de los grandes» [227]. Los estamentos serán la respuesta «al fortalecimiento del poder del príncipe frente a los señores» [228] en defensa de privilegios señoriales, eclesiásticos y municipales y de intereses políticos, religiosos y económicos [229]. De esta manera el discurso

226. Lousse, E., o.c., p. 269.

227. Hintze, O., «Condiciones histórico-universales de la organización representativa» en *Feudalismo y Capitalismo,* Barcelona, 1987, p. 83. Sobre la sociedad estamental vid. también Gierke, *Les théories politique du Moyen Age* (trad. del alemán), París, 1914, pp. 135-152. Lagarde, G., «Individualisme et Corporativisme» en *Etudes presentées a la commission Internationale pour l'histoire des Assemblées d 'Etats,* Lovaina, 1937. Piskorski, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna,* o.c. O el clásico trabajo de Colmeiro, *De la antigua constitución y gobierno de los Reinos de León y Castilla,* Madrid-Santiago 1855.

228. García-Pelayo, *La Constitución Estamental,* o.c., p. 106.

229. Según Hintze, o.c., pp. 123 y ss. la Iglesia apoyó la sociedad estamental, entre otros motivos, para acabar con los últimos restos de la organización familiar tribal, donde permanecían arraigados cultos paganos a los antepasados, prácticas jurídicas contrarias al derecho canónico (venganza de la sangre, ordalías, sacrificios, etc.), y un derecho familiar, patrimonial y de sucesiones que impedía el control de los recursos materiales a la Iglesia (como luego haría mediante la generalización de *donatio pro anima*). La concepción hierocrática y jerárquica de la Iglesia también contribuyó a fomentar la estructura estamental hasta el punto de que donde aquella no estuvo fuertemente arraigada apenas se desarrolló la sociedad estamental (p. 125).

ideológico de los estamentos se va a caracterizar por la continua manipulación de términos y conceptos en los que, bajo la supuesta defensa del interés del Reino, se esconderán intereses particulares. Tal ocurre con la deliberada oposición que se establece entre Rey y Reino y que a partir del siglo XIII es utilizada en los reinos hispanos por oligarquías frente al poder real de modo que «la tensión establecida entonces será ideológicamente encubierta con la autodenominación de las oligarquías como 'Reino' y la construcción de la teoría pactista, presentando la armonía de la constitución política como basada en un 'contrato', 'acuerdo' o 'pacto' entre Rey y Reino, cuando en realidad tiene tal carácter, pero sólo entre Rey y oligarquías» [230]. Ciertamente, los estamentos «representan» al *Regnum,* pero jurídicamente tal representación no se basa en la doctrina del mandato popular, cuyo origen pertenece a los albores del constitucionalismo y es desconocido en la Edad Media. La representación del *Regnum* en estos momentos, atañe sólo a los grupos dominantes, con poder político, económico-financiero o religioso hasta el punto de que Hintze afirmará que tales estamentos más que representar al Reino, *constituyen* el *Regnum* dado que fuera de ellos no hay protección jurídica [231]. Su convocatoria a la Corte Regia se debe, como aclara García-Pelayo» a que disponían «o del bastante poder para enfrentarse con el rey o de los bastantes recursos militares o económicos para que el rey necesitase de su cooperación» [232]. Así, aún cuando los intereses del Rey y la nobleza son opuestos en cuanto que ambos aspiraban a lo mismo —poder— el rey debía mantener su supremacía sin menoscabar los derechos de la nobleza, entre otras razones para no impedir la reproducción de las condiciones materiales y jurídico-políticas que sustentaban el estamento al que, en última instancia, pertenecía. Puede hablarse de pacto entre los Reyes Católicos y la nobleza adicta

---

230. Pérez-Prendes, *Felipe II, hombre de Estado,* o.c., pp. 13 y ss. Idea que arraigó más firmemente en Aragón, vid. del mismo autor, «Los procesos forales aragoneses», Granada, 1977 o «Sobre la naturaleza feudal de la Unión Aragonesa», en *Rev. Fac. Derecho UM,* IX, 24, 1965, pp. 403 y ss.

231. Hintze, o.c., pp. 54 y 55.

232. García-Pelayo, o.c., p. 110. En el mismo sentido Pérez-Prendes afirma que el *omnes* de la fórmula de convocatoria a cortes designa a una tolalidad, pero sólo «la de aquellas clases que tienen una postura dominante en la sociedad medieval, ya sea por sus cargos estatales o eclesiásticos ya sea por su condición de señores inmunes, ya sea por su integración en una oligarquía ciudadana», «Cortes de Castilla», o.c., p. 50.

mediante el cual, a cambio de la recuperación de territorios y jurisdicciones, la monarquía otorgaba normas que garantizasen las condiciones de reproducción de la nobleza (normas de acceso a la hidalguía, mayorazgos, señoríos, etc.), en definitiva, se la redujo a la obediencia para «hacerla colaborar en la trama común» [233].

Mientras que en Castilla la tensión se resolvía favorablemente para la monarquía, en los demás reinos hispanos la nobleza conseguía mediatizarla. En 1329 Felipe III de Navarra, jura a los *«tres estados del Reino de Navarra... todos vuestros Fueros, usos, costumbres, franquezas, privilegios, libertades»* [234] y se compromete a no incluir a su servicio otras personas que los naturales de Navarra, respetando además castillos y fortalezas nobiliarias (base material del poder señorial y de la resistencia al poder regio) y a no enajenar tierra alguna del reino. El 5 de noviembre de 1419 en Cortes de Olite, se confirman las capitulaciones matrimoniales entre el infante Juan II de Aragón y de la infanta Blanca de Navarra, estableciéndose como fórmula de juramento que *«juren a los tres estados del reino de Navarra... fueros, usos, costumbres, franquezas, libertades e privilegios»* [235]. En virtud de esta concepción pactista del poder político, se llega a establecer que si el rey no respeta los términos del acuerdo, *los diputados y consejeros pueden oponerse a ello e incluso los tres estamentos verse absueltos del juramento de fidelidad,* tal y como se estableció, por ejemplo, en la capitulación y concordia hecha entre el rey Juan II, representada por su esposa Juana, y la Junta del Principado de Cataluña el 22 de junio de 1461 [236]. Respecto a Aragón y Cataluña, el movimiento señorial inicialmente vencido en 1278 y 1280 por Pedro el Grande

233. Pérez-Marcos, o.c., p. 233. Para Hintze el pacto Rey-Reino, basado en la idea de reciprocidad de derechos y obligaciones entre señor y súbditos que fundamenta jurídicamente la relación feudo-vasallástica, está «elaborada fuerte y claramente de modo especial en el derecho germánico, en contraposición a la unilateralidad del derecho del dominador y de la obligación de obediencia», o.c., p. 84.

234. *Anales de Navarra,* ed. Moret, Pamplona 1766, lib. 29, cap. 2, 1 del vol. III, pp. 612-613.

235. *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de la Corona de Aragón,* Barcelona 1847-1850, en adelante CDIACA. XXVI, pp. 283-346.

236. *E a cautela, Vos, Senyor, e lo Ilustre Primogénit e lo Ilustre Infant en son cas, quant a cascú haja sguard, ara per lavors, absolen los dits diputats e consell et tots los estaments ecclesiástich, militar e reyal e singulars del dit Principat, presents, absents y devenidors, de tot sagrament e homenatge, e de la fe e naturalesa que tenguts son e sien a Vos Senyor.* CDIACA, XVII, 222-65.

encontrará la coyuntura propicia en 1282: el rey es excomulgado por el papa Martín IV y, consecuentemente, teóricamente privado de sus reinos, que son ofrecidos al rey de Francia. Endeudado tras la conquista de Sicilia y ante el temor de una posible invasión francesa, el rey Pedro no tendrá más opción que la de someterse a las pretensiones de la nobleza aragonesa en Cortes de Tarazona de septiembre de 1283, otorgándoles el Privilegio General, y de la nobleza catalana en Cortes de Barcelona de diciembre de 1283. En ellas se plasma por primera vez el pactismo político, arrogándose los estamentos la exclusiva representación del reino frente al rey al actuar *«nomine sui et tocius universitatis cataloniae»* [237], atribuyéndose las Cortes el poder legislativo en detrimento del rey: *«Si nos vel successoris nostris constitucionem aliquam generalem seu statutum facere voluerimus in Catalonia, illam vel illud faciamus de approbaciones et consensu prelatorum, baronum, limitum et civium Cataloniae vel ipsis vocatis majoris vel sanioris partis eorundem»* [238]. Sería un error ver en estos y parecidos documentos un *intento de control democrático del poder del Estado* que garantizase las libertades de los ciudadanos. Hay, sí, control, pero de las oligarquías, y hay, sí, intención de que se respeten derechos, pero derechos estamentales (privilegios, franquezas, fueros, etc.). La tan discutida y controvertida fórmula medieval en la que algunos han visto la justificación ideológica del acceso del tercer estado a las Cortes [239]: *«ab omnibus quod omnes tangit approbari debet»* (q.o.t.) recogida en el Código de Justiniano, no es nada más, y nada menos, que otro elemento del discurso ideológico de la oligarquía para interferir en la acción del Estado, toda vez que ese *omnes,* como se ha dicho, se *refiere sólo a los grupos dominantes* dentro del estamento eclesiástico, nobiliario y ciudadano [240]. Esta

---

237. CAVC I, p. 142.

238. CAVC I, p. 145.

239. Para Maravall la fórmula q.o.t. fue «la idea que dio lugar al amplio desarrollo de las Asambleas políticas en la Baja Edad Media y a la introducción en ellas del elemento popular», «La corriente democrática medieval en España y la fórmula quod omnes tangit». en *Estudios de Historia del Pensamiento español* I, Madrid 1983. p. 170.

240. Claramente se dice en Cortes de Madrid de 1419 que el tercer estado es convocado no por otra razón que *por la especial carga que las dichas cibdades e villas tenian razonablemente sabrian más de sus dannos e de los remedios que para ellos se requería* (Cortes de los antiguos Reinos de León y Castilla, III, o.c., p. 21) vid. Pérez-Prendes *Cortes de Castilla,* o.c., pp. 48 y ss.

y no otra es la razón de que sea alegada, frente al rey, por personas comprometidas o sensibilizadas a los intereses estamentales, como es el caso del conocido verso del canciller López de Ayala (1332-1407) en su Rimado de Palacio:

«E sean con el Rey al consejo llegados
Perlados, cavalleros, dotores e letrados,
Buenos omes de villas, que hay mucho onrrado:
E pues a todos atanne, todos sean llegados» [241].

O de otro noble, don Juan Manuel, comprometido con la causa de la nobleza, sobre todo con la suya, como se verá más adelante: *«devese (el rey) guardar de les non quebrantar nin les menguar fueros, nin lees et privilegios et buenos usos et buenas costumbres que han»* [242]. De ahí el interés de la monarquía (y de la misma Iglesia en cuanto que el q.o.t. implicaba, en sus últimas consecuencias, la supremacía del Concilio sobre el Papa) por dar a tal concepto una valoración adecuada a sus intereses. Y de ahí también que se incorpore [243] al proyecto de supremacía de la monarquía la concepción corporativa del Reino para dejar bien sentado que los *tres estados* no deben interponerse en la acción rectora del rey sobre el pueblo. *Esto queda más patente en Castilla:* el rey es *«cabeza e comenzamiento de todo el pueblo»* [244] dice el Fuero Real, o *«como el corazon esta en medio del cuerpo, para dar vida igualmente a todos los miembros de el, assi puso Dios al rey en medio del pueblo para egualdad e justicia a todos comunalmente»* [245] texto de Partidas al que hay que añadir el siguiente; *«como el corazon es uno, e por el reciben todos los otros miembros unidad para ser un cuerpo, bien asi todos los del Reino, maguer sean muchos, porque el rey es, e deve ser uno, por esso deven otrosi ser*

241. Biblioteca de Autores Españoles, vol. LVII, estrofa 286, p. 434. (ed. de la Real Academia de la Lengua).

242. Don Juan Manuel, «El libro de los Estados», cap. 87, en *Obras*... o.c.

243. Por ejemplo en Espéculo 3,3,3 se establece que, en acción bélica, el jefe militar debe pedir consejo a los caballeros más experimentados *el cabdiello deve esto ffacer con consseio de los mas ssabidores de armas,* el q.o.t. queda limitado por el rey a su aplicación en niveles inferiores a él dentro de su Administración. En Partidas 2,16,4, 1,1,9, 2,19,3 hay aptitud semejante.

244. Fuero Real 1,2,2.

245. Partidas 2,13,26.

todas unos con el, para servirle, e ayudarle en las otras cosas que el ha de facer» [246]. La centralización del poder del Estado, encarnado en el monarca, requería de una compleja maquinaria administrativa y una burocracia que no se enfrentaría a los estamentos en la medida en que éstos ocuparán los cargos públicos de mando en esa administración para conservar su posición preeminente. Sin embargo, la sociedad estamental, propia de una economía precapitalista, daba paso imperceptiblemente a la sociedad clasista del mundo industrializado, el honor y privilegios que constituían la base de los estamentos, cedía paso al dinero y riqueza material como eje vertebral de la sociedad dividida en clases sociales [247].

LA IDEOLOGÍA DE LA PRIMERA FUNCIÓN AL SERVICIO DEL ORDEN SOCIAL: «FUERA DE UN ESTAMENTO NO HAY SALVACIÓN PARA EL ALMA»

Frente a la mayor carencia de idearios homogéneos y coordinados de la nobleza y la oligarquía ciudadana, el clero presenta un proyecto concreto de proselitismo militante y coordinado [248], especialmente, a partir de la reforma cluniacense, lo que facilitará la penetración de la acción unificadora del papado. Pero este no es más que un peldaño de la larga escalera que convertirá a la Iglesia en la principal potencia ideológica de la Europa Medieval. La idea de que no hay salvación del alma fuera del estamento en que Dios nos ha puesto es consecuencia de varias ideas elaboradas durante siglos, a saber: 1.ª, que hay dos niveles, celeste y terrestre, que han de ser reflejo uno del otro; 2.º, que tal reflejo se traduce en un orden puesto por Dios pero mantenido por sus representantes, 3.º,

---

246. Partidas 2,1,5.

247. «Los cambios sociales y económicos que se produjeron a mediados de los siglos XIV y XV dieron como resultado el quebrantamiento de la sociedad estamental en dos aspectos: uno al introducir una jerarquía social en función del dinero; otro, en cuanto que la tendencia al lucro, prima sobre el cumplimiento del deber y honor estamentales», De Stefano, L., *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época,* Caracas 1966, p. 28.

248. Por ejemplo, a través del camino de Santiago, verdadero vehículo de propaganda religiosa, vid. Pastor, R., *Conflictos sociales y estancamiento en la España medieval,* Barcelona 1973, p. 45.

que ese orden es jerárquico (desigual) correspondiendo la primacía en el mismo a los sacerdotes y al rey (ordo rector).

La sociedad es como un cuerpo con miembros, la Iglesia un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo. Dentro de la comunidad, cada individuo desarrolla una función [249] de modo que, como explica el famoso texto de Hildegarda de Bingen (1098-1179), «así como hay tres personas y un solo Dios, así hay tres estamentos en una sola Iglesia» [250]. La Iglesia colaborará, como institución productora de ideología, a justificar un determinado orden social utilizando la isomorfía Dios=Papa [251] como argumento para defender la preeminencia del poder espiritual sobre el temporal de reyes y emperadores. Igualmente, coadyuvará a sustentar el régimen feudal y señorial al explicar la desigualdad social en la Divina Providencia que asigna a cada uno el lugar que merece para poder cumplir su misión de salvar el alma. Ese orden social es justo porque refleja un orden celeste; así S. Vicente Ferrer, utiliza el argumento trifuncional en uno de sus sermones concibiendo a la Jerusalén Celeste dividida en tres órdenes: *«havia y tres clausures, en la primera, plus baxa, estavan homnes de traball, que vivien ab ses mans, e en la segunda staven homnes nobles, en la tercera lo tem-*

---

249. Con base en S. Pablo (rom. XII,4) retomada por los Padres de la Iglesia (Bonifacio en Sermo IX, P. L. 89, 860). *Parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio,* S. Agustín en *De civitate Dei contra paganos* (1,19, c .13), vid. Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media,* Buenos Aires, 1963, pp. 110-111. Advierte García-Pelayo que «hay dos niveles, el celeste y el terrestre, los cuales están entre sí en relación isomórfica, sirviendo el primero de arquetipo al segundo, de modo que a cada punto del espacio celeste corresponde un punto del espacio terrestre; a cada relación entre los puntos en el primer espacio corresponde la misma relación en el segundo; a cada personificación celeste, una terrestre; la jerarquía de los poderes terrenales es una proyección de los celestiales, y cada acto político es considerado como una proyección de un acto acontecido en el nivel celeste», *Los Mitos políticos,* o.c., p. 17.

250. Scivias III, 6, pp. 185-86, o.c., por García-Pelayo, pp. 224 y 235. Hay que precisar que los tres estamentos que cita son el sacerdotal, monacal y laico.

251. Con base en Mateo XVI, 18-19, «tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia… y te doy las llaves del reino y lo que ligues en la tierra quedará ligado en el cielo y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo», y en S. Juan XXI, 21, «apacienta mis ovejas». Y si la Iglesia es la madre de sus fieles (a los reyes se les denomina también *filius ecclesiae*) el Papa será el tutor, con una legitimidad mayor que la de cualquier rey para dirigir la comunidad de cristianos.

ple e lo palau del rey e aquells qui servien al temple» [252]. El ordo terrestre no sólo es justo, porque refleja el celeste, sino que es el adecuado para cada persona dado que Dios, que todo lo ve (¡Cave, cave, Deus videt!) es quien lo ha dispuesto así para que cada uno salve su alma: «el estado en que Dios me puso», dirá don Juan Manuel [253] haciéndose eco de la doctrina de la Iglesia que asigna a cada uno el lugar que merece para poder cumplir su misión de salvar el alma. De otro lado, atribuir la existencia de los *tres órdenes* a Dios contribuía a dar sentido a las injusticias sociales, las frustraciones y la desesperación, concibiendo la sumisión al orden social como un mérito en el camino hacia el Paraíso celeste. Ello explica que toda innovación social que atentara contra ese orden revistiera un carácter *herético* [254].

Concebida la sociedad cristiana como un orden orientado hacia la salvación del alma mediante el acatamiento de la religión, corresponde a los ministros de Dios el «monopolio de la administración de los bienes sacramentales» [255] para alcanzar dicha meta. El sacerdocio es, pues, el primer grado en la jerarquía social [256], incluso un lugar por encima de los órdenes y fuera de ellos. S. Buenaventura (1222-1274) afirmará que a la Iglesia le son necesarios para su misión todos los estamentos, *«los presidentes que gobiernan, los soldados que defienden, los mercaderes que negocian y los criados que sirven»* [257]. La Iglesia medieval atribuirá a la palabra *«ordo»* el significado de cuerpo privilegiado investido, «ordenado», de una función especial, con lo que asimiló tal concepto al de «grado» en cuanto jerarquía. De esta manera «órdenes» y «grados» fueron términos que sirvieron para unificar y fortalecer

---

252. San Vicente Ferrer, *Sermons*, ed. de Sanchís Rivera, Barcelona 1932, I, p. 47.

253. Don Juan Manuel, *El libro de los estados*, cap. 16. También en 47 y 48.

254. Ibid., cap. 16. Vid. De Stefano, «La sociedad estamental en la obra de don Juan Manuel», *Nueva Revista de Filologia Hispánica, XVI*, p. 335.

255. García Pelayo, o.c., p. 223.

256. Lo que lleva a la Iglesia a ciertas concesiones para reparar suceptibilidades: al rey se le considera «sacerdos» en cuanto que es «ordenado» o «ungido» como tal rey. A la nobleza, en la medida en que se integran en la milicia de Cristo, se les «ordena» caballeros.

257. San Buenaventura, *De la perfección evangélica*, ed. BAC, Madrid 1949, p. 175. Interpretación rigurosa de S. Pablo (I, Cor. 15, 22-23), «cada uno en su orden: ante todo el Cristo, luego aquellos que son de Cristo, que han creído en su advenimiento», es decir, primero los «ordenados», luego los laicos.

las estructuras de poder dentro de la propia Iglesia [258], al igual que la concepción trifuncional de los *tres estados* fue utilizada por los Obispos para obtener un lugar destacado dentro de la estructura social o para combatir los movimientos igualitarios y laicizadores de la sociedad [259]. Y dado que sólo hay una *ecclesia,* sólo cabe una autoridad que la dirija como vicario de Dios y sucesor de S. Pedro. Mediante bula de 1302 Bonifacio VIII afirmará que *«es absolutamente necesario para salvarse que toda criatura humana esté sujeta al romano pontífice»* [260] refiriéndose a Felipe el Hermoso. Y cuando don Juan Manuel admite que *«el estado de la clerezia es el mas alto estado que puede seer»* [262] no hacía sino expresar una idea generalizada que confería a la Iglesia una supremacía espiritual que *ya no rivalizaba* con el poder político de reyes y emperadores.

Cluny desempeñó un papel decisivo en el fortalecimiento de la Iglesia al contribuir a prestigiar la imagen del papado y, sobre todo, al sacralizar la actividad del guerrero (militarización de las órdenes religiosas, sacralización de la caballería, mistificación de la Cruzada, etc.). Hasta el siglo X la milicia de Cristo estaba inspirada en la Regla de S. Benito, que se oponía a la *militia* temporal de los caballeros. A partir de la reforma cluniacense (papista y anticarolingia), que rechazaba para los eclesiásticos un papel subordinado a los laicos y una vida de estudio y contemplación, se defenderá la integración del sacerdote en la vida política, y del caba-

---

258. Así el preámbulo de la carta dirigida por el Papa Gregorio Magno en 595 a unos Obispos invitándoles a reconocer la supremacia del Obispo de Arlés y recogida en el Decreto de Graciano: «La Providencia estableció grados diversos y órdenes diferentes con el fin de que, si los inferiores manifiestan consideración a los superiores, y si los superiores gratifican con amor a los inferiores se logre la verdadera concordia y conjunción a partir de la diversidad. La comunidad no podría, en efecto, subsistir de ninguna manera si el orden global no la preservara de la disparidad. Que la creación no puede ser gobernada en la igualdad nos lo demuestra el ejemplo de las milicias celestes: existen ángeles y arcángeles que evidentemente no son iguales, que se diferencian unos de otros en poder y en orden», P. L. 77, 787, o.c., por Duby, *Los tres órdenes...* p. 22.

259. Le Goff, *La civilización del occidente medieval,* Barcelona 1969, pp. 319-320.

260. Bula Unam Sanctam de 1302, o.c., por Dumeige, G., *La fe católica,* Barcelona 1965, p. 209.

261. *Libro de los Estados II,* cap. 3.

262. Ibid. I, cap. 33 y 36.

llero feudal en la religiosa poniendo al servicio de la Iglesia su espada como *miles Christi* o *miles Dei*. Para la Iglesia supuso una fecunda alianza con la nobleza; para ésta, el reconocmiento ideológico de la dignidad de su función. Así, en la idea de cruzada quedará definitivamente consagrada la santificación del guerrero: Bernardo de Claraval exhortaba de esta manera a los Templarios: *«si los que mueren en el Señor son bendecidos, ¿cuánto más no lo serán los que mueren por el Señor?»* [263].

Consecuencia de esta sacralización de las actividades de la segunda función será la consideración de la muerte en combate como martirio [264], la lucha como acto de caridad, la lealtad como prueba de fe, la cobardía como apostasía, etc. [265].

De la frase de S. Pablo, *«por la gracia de Dios habéis sido salvados»* [266] el papado extrajo la idea de que fuera de la Iglesia no cabía salvación: *«extra ecclesiam nulla salus»* [267]. La aplicación política de este postulado dentro de la sociedad estamental, significaba que sólo dentro de un estamento, en la función que la providencia había designado, puede el alma salvarse. Atentar contra ese orden era atacar los cimientos mismos de la religión [268]. La reiteración con que esa idea se utiliza para justificar el sometimiento y sumisión de las clases menos favorecidas, demuestra que la finalidad principal de la misma era precisamente el mantenimiento del orden social. Efectivamente sólo algunos campesinos, los que trabajen sin atentar contra el orden social, salvarán su alma. Don Juan Manuel comenta acerca de los labradores y campesinos que

---

263. *Obras completas de S. Bernardo de Claraval,* BAC, vol. II, Madrid 1955, en *De laude novae militiae ad milites templi,* inspirado en Lucas 9,32-24. El Decreto de Graciano (MGH, Epist. V, 601) recoge la promesa expresada por Papas como León IV o Juan VIII del Paraíso a los guerreros que mueran en combate defendiendo a la Iglesia.

264. *Todos los que van a la guerra de los moros et van en verdadera penitencia... et los que asi mueren sin dubda ninguna son sanctos et derechos martires,* en «Libro de los Estados», I, cap. 76. Igualmente en el *Poema del Mio Cid: «el que aqui muriere lidiando de cara/prendol yo los pecados, e Dios le abra el alma»,* (vs. 1704-5).

265. García-Pelayo, o.c., p. 307.

266. Efesos 2,3.

267. Cit. por Ullmann, *Principios de gobierno...* o.c., p. 65.

268. Lo que podía ser castigado con la excomunión. Para el derecho canónico, la muerte del excomulgado puede no ser asesinato al realizarse *zelo catholicae matris* (Graciano, XXIII V, 47).

«muchos destos son menguados de entendimiento, que con torpedat podian caer en grandes yerros non lo entendiendo, por ende son sus estados muy peligrosos para salvamiento de las almas» [269], torpedad que explica no sólo la mayor dificultad para salvar el alma, sino que también justifica el papel educador y protector del clero y la nobleza. En definitiva, la idea de que sólo dentro de un estado y respetando la estructura estamental se puede salvar el alma, obedece al interés de la Iglesia por erigirse en clase rectora de la sociedad mediante el monopolio de la religión y el control de la salvación. La interesada aceptación y complacencia de la nobleza por esta función, es quizás lo que mueve a don Juan Manuel a decir que *«los estados del mundo son tres: oradores, defensores, labradores. Cada uno destos son muy buenos, en que puede fazer muncho bien en este mundo et salvar el alma»*, añadiendo a renglón seguido *«tengo que el mas alto estado es el clerigo missa cantanno, por que en este puso Dios tamanno poder»* [270]. La complicidad entre nobleza y eclesiásticos, o más aún, entre los intereses de la clase dominante y el uso interesado de la concepción de los *tres órdenes*, explica que un cierto tipo de crítica se encamine precisamente a ironizar sobre los *tres estados*. Me refiero a la poesía goliarda: *«¿Quién puede prohibir lo que el Papa (con su ejemplo) ha permitido?. Unicamente él puede atar y destarlo todo. El manda a los labriegos trabajar, a los caballeros guerrear y a los clérigos amar. Tendremos, pues, los clérigos dos concubinas, los monjes y canónigos otras tantas o tres, los decanos y prelados cuatro o cinco; y así cumpliremos las leyes divinas»* [271].

IX. LOS TRES ESTADOS EN LA OBRA DE DON JUAN MANUEL

La conocida frase de don Juan Manuel (1282-1348), *«todos los estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores; et al otro, oradores; et al otro labradores»* [272], será nuestro

269. *Libro de los Estados,* I, cap. 98.

270. Don Juan Manuel, *Libro del caballero et del escudero,* o.c., cap. 17.

271. Arias, R., *La poesía de los goliardos.* Madrid 1970, p. 239. *Potemus! Deus, qui multitudinem rusticorum ad servitium clericorum venire fecisti et militum...*, cit. por Niccoli, O., o.c., p. 239.

272. *Libro de los Estados,* o.c., I, cap. 42.

punto para desentrañar el peculiar punto de vista de su autor sobre la sociedad estamental. Por de pronto, refleja la visión nobiliaria de la sociedad —nótese que el orden del esquema da la primacía a los defensores— a pesar de que considera a la clerecía como un estamento importante. Pero el *«mas onrado estado que es entre los legos es la cavalleria»* [273]. El «Libro de los Estados» es un reflejo del pensamiento social-señorial de la época, pero también es una verdadera *obra maestra de encubrimiento ideológico* en la que se utiliza la concepción de los *tres estados* con fines de autopropaganda personal.

Las primeras páginas de la obra tratan de demostrar, mediante un diálogo filosófico-moralizante [274], que el orden triestamental es reflejo del orden natural recurriendo a una adecuada secuencia en los capítulos. Primeramente se habla del orden en el universo (cap. 36), para continuar hablando del orden de los planetas (cap. 37). Continúa hablando del orden en la sociedad (cap. 38), de lo que se deduce que es *«yerro et muy dannoso»* querer alterar el orden natural establecido por Dios en la sociedad: *«ca si el omne nos cognosçe su estado, nunca lo sabrar guardar; et si non lo guardare, todo su fecho traera errado. Et los estados son de tantas maneras que lo que pertenesçe al un estado es muy dannoso al otro. Et bien entendedes vos que si el cavallero quisiere tomar estado de labrador o de menestral, mucho enpesçe al estado de cavalleria, et esso mismo si estos dichos toman estado de cavalleria; otrosi di el rey toma manera de otro omne de menor estado que el, mucho yerra al su sennorio»* [275].

La obra es, esencialmente justificadora del régimen señorial, en la que se recurre a la Providencia Divina para explicar por qué los poderosos deben mandar y los humildes obedecer, si es que quieren salvar su alma. Así, cuando nuestro autor dice que *«Jesucristo nos mando que... honrasemos et obedesciesemos a los reys et a los grandes señores»* [276] no demostraba sino su minusvalora-

---

273. Don Juan Manuel, *El libro del caballero...*, o.c., cap. 18.

274. Los personajes son un joven ávido de conocirniento que acepta sin discusión las doctrinas de un infante filósofo —Julio— hipóstasis de Juan Manuel, a través del cual lanza sus ideas, y un pagano cuyas dudas dan pie para hablar de teología; vid. Devoto, D., *Introducción al estudio de Don Juan Manuel y en particular de El Conde Lucanor*, Madrid 1971, p. 273.

275. *Libro de los Estados*, I, cap. 38.

276. Ibid., I, cap. 19.

ción por el tercer estado: *«et porque muchos de estos (labradores) son meguados de entendimiento, que por torpedad podían car en grandes yerros non lo entendiendo, por ende son sus estados muy peligrosos para salvamento de sus almas»* [277]. Resulta evidente el determinismo social tan radical e injusto que subyace en estos textos, pues mientras que para los humildes es más difícil salvar el alma, para reyes y emperadores es más fácil en razón de su posición privilegiada: *«pero si en cualquier estado se puede salvar el alma, mucho más en este estado de emperador, en que se puede fazer muy buenas obras et mas bienes que otro home»* [278]. Pero Juan Manuel evita la pregunta más importante del razonamiento: ¿Por qué Dios pone a los labradores en situación más difícil para salvar su alma?, ¿qué justifica esa desigualdad inicial?. Juan Manuel no afronta la cuestión, pero no tiene empacho en afirmar que *«como quier que el estado de los que llaman labradores non es tan alto ni tan honrado como el de los oradores»* [279] o que la investidura de caballero *«es la mayor honra a que home fijo dalgo puede llegar»* [280], y no sólo no explica el motivo de la existencia de estamentos desiguales, sino que además juzga inoportuno cambiar de estamento: *«si el cavallero quisiera tomar estado de labrador o de menestral, mucho enpesçe al estado de cavalleria, et esso mismo si estos dichos toman estado de cavalleria»* [281], como tampoco lo es el no comportarse de acuerdo al estamento que se ocupa. Por ejemplo, un noble no puede vestir como un simple libre, y un burgués no puede osar vestir como un noble: *«debe guisar que ande él siempre vestido de paños mejores et mas presciados que las otras gentes... sean muy nobles et muy apuestas, segunt pertenesce al su estado»* [282].

Por supuesto que estas ideas no reflejan una particular visión de don Juan Manuel, sino toda una mentalidad señorial de la época. Un contemporáneo suyo, fray Juan García de Castrojeriz, en su *«Glosa castellana al regimiento de Príncipes»*, versión parafraseada de la de Egidio Romano, escribirá que *«los cibdadanos non deven ser iguales nin en las posesiones nin en los oficios, ca esto se-*

277. Ibid., I, cap. 98, el subrayado es mío.
278. Ibid., I, cap. 48.
279. Ibid., I, cap. 93 y II, cap. 3.
280. Ibid., I, cap. 90.
281. *Libro del cavallero...*, cap. 38.
282. *Libro de los Estados*, I, cap. 62.

ria destruimiento de la cibdad e fazer que la cibdad no fuere cibdad» [283]. Y Raimundo Lulio justificará la preeminencia del caballero en la sociedad en sus mejores cualidades: *«pues el caballero debe sentarse encima del pueblo... el caballero debe llevar al pueblo segun su voluntad... saque su bienestar (de) la fatiga y dolor»* de su gente [284].

No obstante, en las Partidas será donde encontremos una explicación más acabada de la justificación de la desigualdad social. Se dice allí que el rey ha de poner *«a cada uno en su logar, qual le conviene por su linaje o por su bondad, o por su servicio»* [285], es decir, que son tres los criterios que explican la desigualdad: sangre, bondad (moral y cultural) y cualificación profesional. Repárese en la situación en que quedan los laboratores al carecer de linaje, bondad (son *«naturalmente cobdiciosos», «torpes de entendimiento»*, etc.), y dedicados a oficios mecánicos o manuales.

Decíamos que la finalidad esencial de don Juan Manuel en su obra era la de justificar el papel de la nobleza dentro de la sociedad castellana, pero la finalidad encubierta de sus escritos es otro más personal. Cuando en su obra discurre que la finalidad del hombre es la salvación de su alma [286], no le guía una preocupación moral, sino proporcionarse unos apoyos temáticos que fuesen aceptados por la clase dirigente, junto con las ideas que él pretendía hacer llegar entre líneas. ¿Cuál era el mensaje implícifo de Juan Manuel en torno a la concepción de los tres estados?.

Emparentado con la familia real (era hijo de infante, aunque él no era infante como erróneamente se cree), primo de Sancho IV y tío segundo de Fernando IV [287], llega un momento en que es re-

---

283. *Glosa Castellana al Regimiento de Príncipes,* ed. Beneyto, Inst. Estudios políticos, Madrid 1947, III, p. 80.

284. Raimundo Lulio, *Libro del orden de caballería,* ed. Luanco, J. R., Real Academia de Buenas Letras, Barcelona 1901, LI, 1,9.

285. Partidas 2,10,2.

286. *Libro de los Estados,* I, cap. 16, 19 y 48 entre otros.

287. Primo, a su vez, de María de Molina, esposa de Sancho IV, de quienes recibió dinero para construir el castillo de Peñafiel y el título, a los doce años, de Adelantado del reino de Murcia. Durante la minoría de edad de Fernando IV formó parte del Consejo de Regencia. Su sobrino segundo, Fernando IV le otorgó el señorío de Alarcón a cambio de sus tierras de Alicante, lo que les enemistó. Muerto el rey en 1310, Juan Manuel trató de escalar el trono «de costado» concertando los esponsales de su hija Constanza con Alfonso XI quien no llevará a cabo el matrimonio. Enemistado Juan Manuel con el rey, concertará el matrimonio de su hija con el

legado de la Corte por Alfonso XI, e incluso, verá peligrar su vida debido a su enemistad con el rey. Sus escritos, más que nunca a partir de ese período (1328-1330), tratarán de hacerle recuperar el prestigio e influencia entre la nobleza recordando que él pertenece a la familia real. Certeramente advierte Araluce Cuenca que «es patético el afán de este hombre de no dejar olvidar por el momento su ascendencia real» [288] sus títulos y derechos para mantenerse en el círculo de la familia real, presentándose como infante aun cuando, en rigor, un hijo de infante no continúa siéndolo necesariamente.

Ello explica el desproporcionado tratamiento que dedica a describir cada estamento; escaso para la clerecía y el tercer estado, abundante para el caballero. Y dentro de este estado, la mayoría de los capítulos tratan sobre los infantes, el sub-estamento en el cual se consideraba integrado. Será en esos momentos de infortunio cuando, perdido el favor real, haga valer su linaje regio; *«ca ellos son fijos de reys et deven mantener su rango y dignidad* [289]; «et ellos non an ninguna cosa de suyo, si non (lo) que les da su padre o hermano» [290]. En otro caso el rey pone a los infantes y sus familiares en grave riesgo para salvar su alma [291].

X. LETRADOS, RUANOS Y CAMPESINOS

El modelo trifuncional constituyó una imagen descriptiva, sencilla y eficaz para transmitir a las masas incultas de los espacios rurales su función dentro del orden señorial. Pero frente al tri-

rey de Portugal, rival del rey castellano. Ante tal alianza, Alfonso XI buscó la reconciliación con el noble castellano. También con la Iglesia tenía firmes apoyos; don Juan Aragón, arzobispo de Toledo, era su cuñado y quien «censuraba» todos sus libros.

288. Araluce Cuanca, J. R., *El libro de los Estados. Don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo,* Madrid 1976, p. 13. Sus numerosas citas como «mi madre, la condesa», «el infante, mío padre», «hermano del rey», etc., constituyen un ejemplo de autopropaganda, especialmente en el «Libro de las armas»: *ca bien creed que el rey don Alfonso et mio padre en su vida, et el rey don Sancho en su vida, et yo siempre, nuestras cosas fueron unas, et nuestros oficiales siempre fueron unos,* a modo de ejemplo («Libro de las armas», en *«Obras...»,* o.c., p. 136.

289. *Libro de los Estados,* I, cap. 84.

290. Ibid., I, cap. 84.

291. Ibid., I, cap. 85.

nomio *oratores-bellatores-laboratores,* se va a alzar otro esquema en los núcleos urbanos que promociona al ruano, burgués, comerciante o ciudadano. El fenómeno del desarrollo urbano, tan ligado a la emigración de campesinos que huyen de una peor condición material de vida y de las servidumbres señoriales y feudales —que convirtieron a las ciudades en «islotes de libertad»—será la causa de que el esquema trifuncional sufra desajustes respecto a la nueva realidad social. El creciente poder e influencia de las clases urbanas en la vida política y económica trastocará las estructuras feudales tradicionales de modo que muy pronto asistiremos a la lucha de ese patriciado urbano por distanciarse, es decir, diferenciarse, de los colonos, campesinos, labradores, buscando una nueva identidad y especificidad más acorde a su creciente importancia dentro de la sociedad. Hasta ese momento, burgueses, ruanos o ciudadanos habían sido asimilados al estado de los labradores, dentro del esquema tripartito. Así, las Partidas sitúan en el mismo estrato social a los ciudadanos, menestrales y labradores [292]. Sin embargo, ya en otros documentos anteriores quedaba reflejada la necesidad de distinguir entre ruanos y campesinos, verdadero preludio de la «revolución burguesa». Pese a las descripciones de don Juan Manuel, que asimila a los ruanos y mercaderes con la tercera función en coherencia con su visión señorial y nobiliaria de la sociedad [293], y que, en realidad, dan fe de las reticencias de la clase urbana en ser socialmente asimilada a los labradores, en otros textos, como por ejemplo el Amejoramiento de 1330 al Fuero General de Navarra, sólo se reconocen tres *«condiciones de gentes»* dotadas cada una con su propio fuero: nobles, ruanos o burgueses y labradores, *«fidalgos, ruanos et lavradores»,* [294], lo que es un indicio más del ascenso social de la clase urbana.

---

292. *Partidas* 2,10,3.

293. Son del estamento de los defensores aunque *non son fijosdalgo* los *omnes que biven en las villas* y no se dedican *por mercaduria nin por menesteres que fagan que labren por sus manos, que non son omnes que andan en la guerra, Libro de los Estados,* I, cap. 92. *Commo quier que los ruanos et los mercadores non son lobradores (nin) biven con los sennores nin defienden la tierra por armas et por sus manos, pero por que la tierra se aprovecha dellos, por que los mercadores conpran et venden et los ruanos fazen labrar la tierra et criar ganados et bestias et aves, asi commo labradores, por esta razon los estados de los ruanos et de los mercadores encier(r)an se en el estado de los labradores,* Ibid, I, cap. 93.

294. Amejoramiento del rey Felipe, cap. XXV, *mandamos que segunt las III condiciones de gentes que son en el Regno, es a saber, fidalgos, ruanos et lavrado-*

La sustitución de la serie *oratores-bellatores-laboratores* por la serie *defensores-ruanos-labradores* obedece, esencial y consecuentemente, a una *visión burguesa, preindustrial y laica de la sociedad en la que la oligarquía urbana se abre paso a costa de menestrales y asalariados.* En este proceso de elevación del patriciado urbano hay un momento en el que las ciudades de la Baja Edad Media se encuentran ocupadas por una oligarquía que controla a través de los cargos concejiles la vida política y social y económica de la urbe y su alfoz detrayendo rentas de las aldeas dependientes mediante mecanismo de coerción extraeconómicos [295]. Esta red de intereses creados sustentados por los herederos de los caballeros villanos y la nueva burguesía, es lo que explica los constantes intentos en obstaculizar, por vía legal, el acceso de menestrales, sesmeros, labradores, etc., a los cargos públicos, y que éstos quedasen reservados a los primeros, como ya se indicó páginas atrás. Fernando III prohíbe, mediante privilegio adicionado al Fuero de Cuenca [296], que los menestrales, asalariados y *«omne vil»* desempeñe cargo concejil. Y en Cortes de Palencia de 1431 y de Zamora de 1432 se pide que no se admita como Procuradores a hombres rudos, labradores, sesmeros y *«gentes de pequenna manera».*

Mención especial merece el ascenso y promoción de la *clase letrada.* El auge de las ciudades y del comercio urbano requería una regulación jurídica más completa que la proporcionada hasta entonces por Fueros locales o territoriales. La recepción del derecho romano-justinianeo satisfará las necesidades jurídico-económicas de la clase burguesa, pero a la vez, observa Tomás y Valiente, «la posesión de ese saber técnico otorgaba un innegable poder a los juristas e hizo de ellos una verdadera tecnocracia», lo que a la

---

res, sean ordenados III fueros: luno es clamado de los fidalgos, el otro de los ruanos et lotro de los lavradores. Fuero General de Navarra, ed. de Ilarregui, P. y Lapuerta, S., Dip. Foral de Navarra, Pamplona 1964, p. 271.

295. De modo que la autoridad del Concejo no ejerce un mando en nombre de toda la comunidad urbana, sino que encubre intereses de una oligarquía dominante y, por tanto, puede reactualizar el tradicional mecanismo de las relaciones feudales de producción, vid. Mínguez. J. M., «Feudalismo y Concejos. Aproximación metodológica al análisis de las relaciones sociales en los Concejos medievales castellano-leoneses», en *La España Medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó* II, Madrid 1982, pp. 109-122. Tal interpretación es lo que ha llevado a algunos autores a considerar las villas preindustriales como «señores» o «señoríos» colectivos o corporativos, usando una terminología poco afortunada.

296. Fuero de Cuenca, 860.

postre significó el que «los juristas intentaron, y en muchos aspectos consiguieron, convertirse en nobles, alcanzaron el rango estamental nobiliario» [297]. La denominada «lucha de las dos espadas» marcará el imparable ascenso de los juristas. El Emperador recurrirá a los juristas (Martín, Bulgaro, Jacobo, Hugo, etc.), como el Papa lo hará también (Graciano, Paucapalea, Esteban de Fournai, Rolando, este último será el Papa Alejandro III) para sustentar jurídicamente mediante el prestigioso derecho justinianeo, sus pretensiones políticas. Por ello, a partir del siglo XI los juristas sustituyen a los sacerdotes en el papel de consejeros del Emperador y, consecuentemente, algunos enunciados del esquema trifuncional dan entrada al estamento letrado en paridad con los caballeros o incluso, se suprimirá a los eclesiásticos para sustituirlos por la función letrada. Efectivamente, en el transcurso del siglo XII y XIII, la clase letrada es equiparada a la milicia con el rango de caballería. Para Placentino (?-1192) los juristas constituyen una *«milicia de soldados sin armas, porque militan en las letras»* [298], y para Bartolo de Sassoferrato *«los abogados militan en las leyes como los soldados en las armas, y son más necesarios para la república que los soldados»* [299]. Tales textos tienen un mayor significado al ser redactados precisamente por juristas que pretenden el reconocimiento de su función y un lugar destacado en los puestos de poder. Como es sabido, glosadores, decretistas, comentaristas, y demás juristas del derecho común, en cuanto que constituían un sector ideológico partidario del fortalecimiento del poder real o papal entrarán en sintonía con los intereses de reyes y papas siendo promovidos a los cargos de consejeros, oficiales de la Administración central, o premiados con títulos, dignidades y propiedades.

En Castilla la elevación de la clase letrada se consagra en las Partidas, cuando los juristas que las redactaron equipararon su condición a la del caballero: *«el conocimiento del derecho es otra forma de caballería»* [300]. En el reinado de Alfonso XI, destacarán juristas como Fernán Sánchez de Valladolid por su tarea de prestigiar la imagen del rey mediante la redacción de las Crónicas de

---

297. Tomás y Valiente, F., *Manual de Historia del Derecho Español,* Madrid 1983, p. 195.

298. O.c., por Mundy, J. H., *Europa en la Alta Edad Media. 1150-1309,* Madrid 1980, p. 247.

299. O.c. por Mundy, J. H., p. 248.

300. Partidas I,10,3.

Alfonso X, Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI [301]. No es de extrañar, por tanto, que en 1344 Juan García de Castrojeriz, al redactar su *«Glosa castellana al Regimiento de Príncipes»,* afirme que es perfecta la sociedad *«cuya lengua e cuya boca son los letrados, cuyas manos son los caballeros, cuyos pies son los labradores»* [302], consagrándose la elevación de los letrados por encima de la segunda y tercera función, y sustituyendo a los sacerdotes en la primera función.

Exponente de esta nueva sociedad urbana, fomentadora del trabajo, la productividad y el comercio, será el pensamiento de Francisco de Eiximenis [303], principal ideólogo de la burguesía valenciana bajomedieval. Su principal obra, *«Regiment de la cosa pública»,* constituye una defensa a ultranza de la burguesía «a la cual debió pertenecer su familia» [304] y a la que exalta calificándola de *«tesoro de la cosa pública»* que engrandece la ciudad [305]. Y es que la nobleza tuvo escasa participación en la repoblación de las ciudades valencianas, limitándose a ocupar espacios rurales, por lo que el espacio urbano fue terreno propicio para actividades comer-

---

301. Vid. Maravall, «Los hombres de saber o letrados y la formulación de su conciencia estamental», en *Estudios del Pensamiento Español,* Madrid 1973, pp. 355 y ss., y Moxó, *La elevación de los letrados...,* o.c., pp. 200-201.

302. *Glosa Castellana al Regimiento de Príncipes,* o.c., I, p. 28.

303. Ordenado sacerdote a los 25 años en Barcelona, estudiará teología y Filosofía en Colonia, Toulousse, París, Oxford. Viajó cinco años por Italia, hasta trasladarse definitivamente a Valencia. Gozó de la protección de Pedro IV, Juan I y Martín el Humano así como de la reina María de Luna, a quien dedicó su *Scala Dei o Tratctact de la contemplacio,* vid. Cervera Vera, L., 26-27. Proyectó su enciclopedia de 13 libros «en honor de Jesucristo y de los Apóstoles», de los que sólo nos han llegado los tres primeros y el duodécimo. Los libros del Crestiá son para Hinojosa, «el fruto más sazonado de nuestra literatura teológico-política medieval» («Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal los filósofos y Teólogos españoles anteriores a nuestro siglo», en *Obras* I, Madrid 1948, p. 67. Los capítulos 357 a 395 del XII libro del Crestiá *Dotzen libre de regiment dels princeps e de comunitats apellat Crestiá* es el llamado *Regiment de la Cosa Publica,* publicado en Valencia en 1449 (ed. facsímil en Valencia 1972).

304. Cervera, o.c., p. 60. Se ha dicho que Eiximenis fue el ideológo de la burguesía aragonesa, mientras que el dominico Antonio Casals lo fue de la nobleza (ibid. p. 144).

305. *Regiment...* o.c., cap. 33. Vid. al respecto López-Amo, A., «El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de Regiment de Princeps», *AHDE,* 1949, p. 69.

ciales alejadas de la presencia señorial. Eiximenis estará condicionado por los intereses estamentales o de clase de una poderosa burguesía que comienza a percatarse de sus posibilidades como clase influyente en el reino. Idea o prejuicios coherentes con su discurso ideológico son, por ejemplo, su menosprecio del campesinado al que califica de bestial, malicioso, peligroso, egoísta, descreído, desvergonzado. Acaso «por sentirse ligado a las clases dominantes, temía por las feroces revueltas que aquéllos organizaban» [306]. Pero también desprecia a la nobleza o brazo militar por su ociosidad y glotonería desordenada. Contrariamente, los mercaderes son el estamento principal de la república al proporcionar a la ciudad riqueza y alimento, de lo que el autor deduce que gravar con impuestos a los comerciantes es ir contra la comunidad, de modo que el príncipe que no impida esto pondrá su alma en peligro [307]. Ya Maravall [308] señaló que la obra de Eiximenis, en cuanto que fomenta y legitima la ambición de riquezas y ganancias, constituye un precedente del nexo entre el desarrollo del cristianismo y el auge de la vida urbana, o si se prefiere, entre religión y capitalismo (Eiximenis era sacerdote y sus obras eran autorizadas por la Iglesia). Eiximenis recurre a las doctrinas al uso para justificar su visión ideal de la sociedad: afirma que los hombres no pueden ser iguales, dado que cada uno ha de ejercer un oficio, y éstos son todos distintos [309]. Agrupa tales oficios en *tres estamentos: «la cosa publica es coposta sumariamet de tres stamets de persones, ço es de menors, mijors e majors. E aquesta coposicio ay tal es axi con hu cors humanal coposto de diversos mebres»* [310]. *Maiors* son los barones, obispos, priores de Ordenes Militares, abades, condes, vizcondes, caballeros, etc. *Mitjans* son los oficiales de la administración, juristas, médicos, comerciantes, banqueros y artesanos. *Menors* son los asalariados, labriegos, payeses y «poble menut».

---

306. Cervera, o.c., p. 62.

307. *Regiment...*, cap. 390.

308. Maravall, «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista en la obra de Eiximenis», en *Estudios...* o.c., pp. 365-383.

309. *Regiment...* o.c., cap. 357. Recurre a la Providencia divina para explicar las diferencias sociales: «Nostre senyor Déu, creador del cel e de la terra e de tot quant fo, és o será, féu diferéncia e departiment e graus en los cels e en casa en los inferns, hoc e en la terra», *Doctrina compendiosa,* ed. del P. Marti, Barcelona 1929, p. 94.

310. *Regiment...*, o.c., cap. 357.

En definitiva, es una clasificación más racional que no divide funcionalmente la sociedad, sino que se aproxima más a los criterios modernos de división de la estructura social con base no sólo en el honor, sino también en la cualificación profesional y el nivel económico.

XI. DE LA SOCIEDAD ESTAMENTAL A LA SOCIEDAD DE CLASES

Entrando en una vieja polémica, R. Pastor opina que la sociedad estamental no fue de órdenes sino de «clases» dado que no hay que confundir la concepción de la sociedad vista por los grupos dominantes, de la sociedad tal y como era realmente; «esa concepción de la sociedad tripartita deja forzosamente de lado el problema de las luchas de clases, es decir, deja de lado una indiscutible realidad histórica [311]. Ya hemos visto cómo el esquema es utilizado por la Iglesia para iniciar o consolidar un lugar preeminente dentro de la sociedad, o por el monarca para legitimar un poder indiscutido por encima de los *tres estamentos,* o por la nobleza y oligarquía para arrogarse la representación del *Regnum* frente a la monarquía. Pero el esquema trifuncional no es utilizado por agricultores y simples libres, no refleja sus intereses, sino que obedece a una visión justificadora del orden señorial. Ello obliga a plantearse si los intereses de la nobleza, la Iglesia y la oligarquía ciudadana obedecen a un programa preconcebido, unificado y organizado de defensa de intereses de clase o si, por el contrario, son el producto de tensiones heterogéneas entre los diversos grupos, facciones, etc., de los sectores dominantes. Ciertamente, la trayectoria histórica de las «Hermandades» demuestra la existencia de cierto programa de solidaridad de clase burguesa frente a señores y campesinos [312], al igual que los Concejos, en cierta manera, son fruto de una solidaridad urbana [313]. Pero no es menos cierto que los Concejos están ocupados por una oligarquía y timarquía en

311. Pastor, R., *Resistencia y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII,* Madrid, 1980, p. 13, en polémica con Fourquin, G., *Los levantamientos populares en la Edad Media,* Madrid 1976.

312. Pastor, R., o.c., pp. 58 y 60.

313. Pastor, R., o.c., p. 81.

continua oposición no sólo contra menestrales, villanos, campesinos y simples libres, sino enfrentados entre sí para controlar mayores parcelas de poder político y económico. El que el patriciado urbano unifique eventualmente criterios en determinadas ocasiones (por ejemplo, en las Cortes) puede deberse a la *obligada necesidad* de dirigirse a instancias superiores con un mínimo de coherencia y claridad. Los numerosos casos de revueltas sociales (payeses de remensa catalanes, «hermandiña» gallega, etc.) estudiados por Pastor, Valdeón, Sarasa, entre otros [314], dejan abierto el terreno de la discusión sobre hasta qué punto, en tales movimientos sociales, hubo no sólo una lucha antiseñorial frente a los abusos, sino además una verdadera lucha de clases.

La concepción de los *tres órdenes* desde este punto de vista, responde a una visión ideal de la sociedad que trata de aliviar tensiones en la sociedad real, proponiendo un orden claro, preciso, inamovible, natural, puesto por Dios, que todo súbdito ha de respetar por muy injusta que sea su situación. Aunque tal imagen de la sociedad no evitó las luchas interestamentales, posiblemente sí ayudó en algunos casos a restarles fuerzas al presentarlas como una alteración del orden natural.

Lo que importa, para el análisis que pretendemos, es que bajo dos niveles (nivel ideal que habla de «estados» y nivel real de la sociedad dividida en clases) se encubre una situación de dominación que frecuentemente produce espejismos en el historiador. No es suficiente con afirmar que el concepto de clases sociales se diferencia del de estamento en que el primero se refiere a la relación del individuo con la propiedad de la tierra, y el segundo a la situación jurídica privilegiada que ocupa [315], pues de por sí, la relación con la tierra ya condiciona la posición jurídica del individuo de modo que clase social y estamento no son dos conceptos autónomos, sino que el segundo viene a ser un matiz del primero. Más bien la teoría de los *tres estados* trata de justificar o disimular la existencia de un determinado modo de producción de suerte que,

---

314. Pastor, R., *Conflictos sociales y estancamiento económico en la época medieval,* Barcelona, 1973. Valdeón, J., *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV,* Madrid 1975. Sarasa Sánchez, E., *Sociedad y conflictos sociales en Aragón: siglos XIII-XV. Estudios de poder y conflictos de clase,* Madrid 1981.

315. Kula, W., *Problemas y métodos de la Historia económica,* Barcelona 1977, p. 381.

como afirma Moreta, «las verdaderas relaciones objetivas de producción feudal realmente existentes entre los tres estados se encubren por medio de la funcionalidad» [316]; el estamento o estado es la apariencia, la forma jurídica, la realidad social es la clase social.

Por otra parte, de la certera afirmación de que no hay que confundir trabajo con función, no puede deducirse que sólo el *orator* y el *bellator* no son productores, pues no trabajan, sino explotadores que enmascaran con la teoría estamental la detracción del excedente del trabajo [317], pues dentro del *tercer estado,* los *laboratores,* encontramos tradicionalmente adscritos los caballeros villanos, burgueses, comerciantes, etc., cuya situación de privilegio se define precisamente por la explotación del campesino, menestral, etc. Creo más adecuado, por tanto, matizar el valor encubridor de la teoría de los *tres estados* según su trayectoria cronológica y geográfica. Así, durante la Alta Edad Media pudo servir para justificar la explotación señorial, pero en el transcurso de los siglos XII y XIII y claramente en el XIV, al menos en Castilla, servirá no ya para justificar la preeminencia de un estado sobre otro, sino especialmente para encubrir los intereses del llamado tercer estado, consistentes en influir en la política económica del reino y en aumentar sus rentas y privilegios, obviamente a costa del campesino, a la manera de como históricamente lo venían haciendo clero y nobleza. Por tanto, no es el tercer estado el que soportó la presión del primero y el segundo estado, sino que los tres estados se mantienen gracias al control ejercido sobre una gran masa anónima de menestrales, campesinos, «gente ínfima» que ni social ni jurídicamente son considerados como verdadero estamento y, por tanto, constituyen, desde el punto de vista estamental, los sin casta.

Hemos visto cómo el modelo de las tres funciones sociales, que en la antigüedad reflejaba una visión ideal de la sociedad, fue utilizado por la sociedad estamental de la Edad Media, para explicar un orden jerárquico, rígido y desigual. No obstante, a partir del

---

316. Moreta, S., *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clase en Castilla, siglos XIII-XIV,* Madrid, 1978, p. 137. Para Valdeón, J., «la constitución en órdenes enmascara la realidad subyacente, la división en clases», vid. «Tensiones sociales en los siglos XIV y XV», en *Actas de las I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas,* tomo II, *Historia Medieval,* Universidad de Santiago de Compostela, pp. 259-260.

317. Moreta, o.c., p. 121.

siglo XIII la estructura social es más compleja: paralelamente imagen triestamental, aparece otra concepción más real de la ciedad que divide a ésta en *mayores-medianos-menores* [318], que ya existía en la España visigoda, como hemos visto, y que obedece a una configuración social no vertebrada por funciones o estamentos, sino basada en el poder económico o político. Ciertamente que, mientras la concepción de los *tres órdenes* encubría la explotación señorial, este nuevo esquema escamotea la existencia de tensiones entre clases sociales, *no habla de pobres y ricos, de explotadores y explotados, de poderosos y menesterosos,* sino que, de manera tripartita, reduce la sociedad a mayores, medianos y menores.

No es que la nobleza pierda poder en beneficio de la burguesía u oligarquía urbana, pues lo que pierde en poder político lo gana en poder económico, prestigio o influencia social. Lo verdaderamente significativo es que la «nueva jerarquía no se basaba ya en vínculos de dependencia personal, sino en la gestión privilegiada del poder» [319]. Tal criterio jerarquizador, aún no siendo funcional, proporcionaba una visión tripartita más flexible de la sociedad al permitir la integración tanto de nuevos grupos y profesiones difíciles de ubicar o de los que pudieran surgir, e incluso encuadrar nuevamente a grupos sociales que se hayan revalorizado socialmente, sin tener por ello que alterar el esquema.

---

318. Partidas 2,10,1: *Pueblo llaman el ayuntamiento de todos los omes comunalmente, de los mayores, e de los medianos, e de los menores.* De que se respete esta jerarquía depende el que *puedan bien bivir, e ser guardados, e mantenidos.* Y digo visión más real dado que, por ejemplo, ese será el criterio que se aplicará en Partidas para graduar la pena o justificar las desigualdades en su aplicación: *si a sabiendas matasse uno a otro tortizeramente, si fuesse de los mayores que le diessen muerte segund alvedrio del rey. E si non moriesse de la ferida, aquel a quien firiese que fuesse el echado del reyno. E si el matador fuesse de los menores que le metiessen bivo so el muerto, e non moriendo de la ferida, que le cortassen la mano* (2,16,3). A quien se toma la justicia por su mano, si son mayores, recibirán *otro tal, en su cuerpo, como ellos oviessen fecho. E si fuessen de los menores, que muriessen por ello* 2-26-17). Quien provoque desunión en el ejército intencionadamente, si son medianos o menores *deven ser presos, e sacarles los ojos; mass si fuessen mayores, deven ser metidos en muy fuertes prisiones* y expulsados del reino (2,28,4). Por supuesto que hay antecendentes más antiguos de esta diferente consideración penal de mayores, medianos y menores. Por ejemplo, en Fuero de Logroño de 1095, al final, en la cláusula intimidatoria, o en Fuero de Salamanca, en su encabezamiento, o en Fuero de Avilés, 10, etc.

319. Pérez Marcos, o.c., p. 64.

Dicho de otro modo, «es un esquema que se adapta bien al cambio social. Si un individuo asciende o desciende en posición social, sin necesidad de dejar su antigua función o ensayar una nueva, el cambio queda registrado en el esquema» [320]. No se nos escapa que tal criterio de jerarquización de la sociedad se explica por la aparición de los burgueses, letrados, etc., que eran reticentes a ser integrados y asimilados al tercer estado (junto con los labradores y demás menestrales) o recelosos de la pervivencia de la clase nobiliaria (e incluso eclesiástica), en el esquema trifuncional, a pesar de su tradicional ociosidad e inmunidad tributaria, cualidades ambas que las hacia especialmente enojosas para el tercer estado.

XII. CONCLUSIONES

Frente al repertorio de medios mediante los que, históricamente, la acción de gobierno intenta llevar a cabo sus intereses o fines públicos, los sectores dominantes, animados por intereses privados, tratan de oponerse mediante otros tantos recursos: *frente a las leyes,* se recurre a la inobservancia o a la ocupación del poder legislativo, *frente a las instituciones públicas,* las oligarquías oponen la corrupción de funcionarios, la patrimonialización de funciones públicas o la creación de instituciones mediatizadoras del poder público. Y *frente a la ideología* sustentadora del poder central (cronistas, letrados y consejeros del monarca) se opone la ideología estamental. En el período que comentamos, la ideología limitadora de las prerrogativas regias discurre básicamente en tres vertientes estrechamente relacionadas: la idea pseudodemocratizante *«quod omnes tangit»,* el pactismo y la imagen social de los «tres estados». De las tres corrientes o ideologías tenemos precedentes durante la Alta Edad Media, pero no serán objeto de especulaciones políticas hasta el siglo XIII. La fórmula q.o.t. aparece en el Espéculo (1255), es utilizada por los consejeros de Alfonso XI en

320. Bermejo, J. L., «Mayores, Medianos y Menores en la mentalidad castellana de la Baja Edad Media,, *Rev. de Estudios Sociales,* 8, 1973, p. 216: «lo importante de la clasificación es que deja sin marcar bien los límites. De esta forma cabe adaptarla con facilidad a todos los grupos surgidos o por surgir», p. 222.

1341 y por Juan I en su testamento (1385). El pactismo aragonés queda consagrado en el Privilegio General (1283) y aparece en Castilla en Cortes de Valladolid de 1442. La imagen de los tres órdenes aparece claramente enunciada en las Partidas, así como en varias actas de Cortes de Castilla entre los años 1385 a 1420. Significativamente las fechas que marcan la eclosión de estas ideologías encubridoras de intereses señoriales y concejiles coinciden con los períodos de debilidad monárquica y el auge de los poderes estamentales.

Respecto a la fórmula q.o.t., sabemos que es revivida del Codex (5, 59, 5) por el Papa Inocencio III para la organización interna de la Iglesia, y extrapolada después sin éxito por las tesis conciliaristas que propugnaban la primacía del Concilio sobre el Papa. Tendrá más fortuna la tesis contraria, apoyada en la conocida decretal *«Per venerabilem»* (1202), precisamente también de Inocencio III. Efectivamente Inocencio, además de la cita q.o.t., sacará a la luz por vez primera una fórmula más henchida de futuro: «rex superiorem non recognoscens», que aunque tiene su origen en la citada decretal respondiendo al señor feudal de Montpellier, que había pedido la legitimación de sus hijos naturales invocando el precedente de la legitimación otorgada por el mismo Papa a los hijos del rey de Francia, será extrapolada a la teoría política para apoyar la plena potestad de los reyes. La negativa del Papa a la petición del señor de Montpellier obedece a que éste tiene sobre sí un superior, mientras que el rey francés no. Como es sabido, esta decretal, en manos de glosadores y decretistas, será el centro de atención de las discusiones sobre la supremacía del Papa o del Emperador, en las que, dicho sea de paso, el jurista Vicentius Hispanus, profesor en Bolonia, tuvo un papel nada despreciable [321]. Es recogida en Espéculo (1, 1, 13) y en Partidas (1, 1, 15). También la fórmula q.o.t. es recibida en el Espéculo, pero con un alcance limitado a la intervención en la tutoría del heredero al trono [322]. Entre 1341-1344 el obispo Alvaro Pelayo, conse-

321. Calasso, F, *I glossatori e la teoria della sovranita,* Milán 1957, pp. 42 y ss., también *Gli ordinamenti giuridici del renascimento medioevale,* Milán, 1953, pp. 249 y ss. Maravall, «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X; en *EHPE,* o.c., I, pp. 99 y ss. Otero, A., «Sobre la plenitudo potestatis y los reinos hispánicos», *AHDE,* 34 (1964) 145.

322. Especulo 2,16,5: *e por esso mandamos que vayan y todos, porque a todos tanne el ffecho del rrey e todos y an parte.*

jero de Alfonso XI, la transcribe literalmente en su *«Speculum regum»* [323] de entre los cánones conciliares. También Juan I declara en su testamento (1385) que en su Consejo debe entrar el tercer estado porque a ellos *atanne la carga e provecho del bien comunal del regno.* No obstante, su utilización procede precisamente de los ambientes monárquicos hasta que su valor, como arma política, es intuida por los Procuradores de las ciudades años más tarde. En Cortes de Madrid de 1419 es invocada sin éxito a la sombra de las tesis conciliaristas defendidas en los Concilios de Constanza de 1415-1417 (y de Basilea de 1439), como señaló Pérez-Prendes [324], de modo que la defenestración de los últimos conciliaristas supuso el final de la idea para los intereses estamentales. A partir de estos momentos la fórmula q.o.t. no sólo será cuidadosamente evitada o matizada por los consejeros próximos al monarca, sino que precisamente a partir del siglo XV es cuando el principio político *«rex superiorem non recognoscens»* aparece en Castilla para encabezar las pragmáticas, esto es, la legislación real promulgada sin la propuesta o concurso de las Cortes: *«de mi ciencia cierta e poderio real absoluto, no reconociente superior en lo temporal...»* [325].

Respecto al pactismo, interesa detectar, siguiendo a Lalinde, «qué grupo social es el que se ha beneficiado del pactismo, y qué grupo político es el que ha impulsado al grupo social anterior como también la ideología que ha permitido la entronización del régimen» [326]. Para este autor, el pactismo aragonés queda consagrado en el Privilegio General de 1283, en el que el rey cede a las

---

323. Maravall, «La corriente democrática medieval en España y la fórmula quod omnes tangit», o.c., I, p. 16, influido por las tesis de Marongiu, en *Il Parlamento in Italia nel Medio Evo e nell'Etá moderna,* Milán 1962, pp. 34 y ss. y especialmente en *Il principio fondamentale nella democracia nel XII secolo, Paideia,* 1, 1946.

324. Pérez-Prendes, *Cortes de Castilla,* o.c., p. 49.

325. Otero, A., o.c., p. 152.

326. Lalinde, J., «El pactismo en los reinos de Aragón y de Valencia», en *El pactismo en la Historia de España,* Madrid 1980, p. 181. Para el citado autor hay un pactismo filosófico (del mundo de las ideas, desarrollado por la escolástica a partir de los clásicos griegos) y un pactismo historicista (plasmado en hechos concretos). Este último puede ser pactismo jurídico (nace como contrato bilateral), propio del reino de Valencia, y un pactismo político (concurso de voluntades para limitar el poder político del rey) característico del reino de Aragón, vid. pp. 117-121.

imposiciones de la Unión aragonesa [327]. El pactismo estará sustentado por el grupo social nobiliario, impulsado por el grupo político de la Unión, y se mantendrá apoyado por la ideología que cronistas y juristas elaborarán en torno a los mitos de los Fueros de Sobrarbe y de San Juan de la Peña [328]. Referente a los reinos de «Asturias, León y Castilla —dice García Gallo— en los primeros siglos de la reconquista nada se encuentra que se asemeje a un pacto» [329]. Aparecen pactos o tratados concertados entre monarcas, pero no el pactismo como ideología que pretende hacer nacer las leyes de un acuerdo entre el rey y el Reino. Por lógica, los actos legislativos o de gobierno más o menos trascendentes debieron de estar precedidos de gestiones o negociaciones a pesar de que «externamente, sin embargo, tales actos adoptan siempre la forma de una concesión unilateral del rey» [330], acaso porque las concepciones políticas de la época no podían poner en duda que la plena potestad del rey no podía ser limitada por sus súbditos. En las actas de Cortes se percibe claramente que el rey actúa con consejo de los convocados, pero dispone por sí solo. En la legislación se reafirma la posición del rey como señor natural puesto por Dios (Espéculo 2, 1, 1-3; Partidas 2, 1, 5-8; Fuero Real 1, 2, 1-2, Cortes de Toro de 1371), lo que es apoyado por la doctrina

---

327. Para autores como D'Abadal, R. «Pedro el Ceremonioso y los comienzos de la decadencia política de Cataluña», prol. al vol. XIV de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, Madrid, 1966, el pactismo catalán tiene su precedente en los pactos feudo-vasallásticos. Uno de los más antiguos es el firmado por el conde de Barcelona Borrell II y el obispo Vivas, en 974, con los habitantes del castillo de Montmell: *concedimus vel firmamus pactum,* vid. Font Rius, *Cartas de población y franquicia de Cataluña. Textos,* Madrid-Barcelona, 1969, vol. I, doc. 7, p. 11. Para Font Rius el pactismo de las cartas de población y franquicia catalanas trasciende la naturaleza jurídico-privada y refleja un espíritu político (o.c. p. XXXI). Contrariamente Lalinde opina que «el pactismo no tiene ascendencia feudal» al ser un concurso de voluntades para limitar la actuación política (o.c. p. 119) y no una concesión unilateral. Por nuestra parte pensamos que aunque, jurídicamente, no hubiera solución de continuidad entre el feudalismo y el pactismo, lo importante es que éste sirvió de ideología a la nobleza y oligarquía en detrimento del poder del rey, y por ese resultado, puede considerarse una ideología feudalizante.

328. Lalinde, o.c., p. 132. Mas explícitamente en *Los Fueros de Aragón,* Zaragoza 1976, pp. 100-129.

329. García-Gallo, «El pactismo en el reino de Castilla» en *El pactismo en la Historia de España,* o.c., p. 146.

330. García-Gallo, o.c., p. 149.

(Alfonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Diego de Valera, Alfonso de Palencia), a pesar de que, coincidiendo con la rebelión nobiliaria aragonesa, a partir de mediados del siglo XIII, las hermandades castellanas ya tienen suficiente entidad como para desestabilizar al monarca. A pesar de ello no hay en estas maniobras señoriales resto de pactismo alguno. Para García Gallo, la primera referencia al pactismo político castellano se encuentra en el escrito que los Procuradores presentan en Cortes de Valladolid de 1442 con el objeto de frenar los abusos del privado de Juan II, don Alvaro de Luna, especialmente el reparto de los términos municipales y de realengo para concederlos, en señorío, a sus partidarios. Invocan las numerosas prohibiciones sobre este tipo de concesiones reales y solicitan nuevamente una disposición al respecto que sea *«ley e pacto e contrato»* y se tenga *«por ley real e por paccion e contrato»* [331].

La segunda referencia explícita al pactismo tiene su origen en la crisis política consecuencia de la deposición de Enrique IV, el fallecimiento de don Alfonso y la proclamación de doña Isabel como heredera al trono en 1468 en Toros de Guisando [332]. Los Procuradores piden en Cortes de Ocaña de 1469 que se ponga remedio a la crisis mediante la intervención del rey pues *«toda muchedumbre es materia o causa de confusion, e de la confusion viene la disension por la pluralidad de los que contienden e por esto fueron los homes constrennidos por necesidad de ensennorear, entre muchedumbre e congregaçion dellos, a uno que las disensiones concordase... si es obligado por contrato callado a los tener y mantener en justicia»* [333]. Es decir, que no sólo se afirma que el rey y el poder real proviene de un acuerdo de todos los hombres con el objeto de imponer orden y justicia, sino que ello es consecuencia de un contrato tácito.

Por último, la concepción de «los tres estados», desarrollada en las abadías de ambos lados del canal de la Mancha por la confluencia del trifuncionalismo celta o germano con la cultura latina, será utilizada a partir del siglo IX por el clero para recuperar su función de consejeros del monarca, por éste pa-

331. CLC, III, pp. 399-401, Vid. García-Gallo, o.c., p. 154.
332. García-Gallo, o.c., p. 156.
333. CLC, III, pp. 767-769.

ra vertebrar el reino, por la nobleza para mantener la función del guerrero en la sociedad feudal y contra el campesinado para trascender su sometimiento a las estructuras económicas señoriales.

En el caso de los reinos hispanos, la lógica belicista de la Reconquista supondrá la promoción de la función guerrera y de los grupos sociales nobiliario y concejil (caballería villana) de modo que el recurso a secuencias trifuncionales obedecerá a las tensiones originadas entre *oratores* y nobles, disputándose la primera función (especialmente en Aragón y Cataluña) y entre nobles y caballería, defendiéndose los primeros de las pretensiones de ascenso de los segundos. Las necesidades financieras de los diversos reinos hispanos, en continua expansión, llevará a la monarquía a buscar alianza y apoyo de la poderosa burguesía instalada en los Concejos, lo que justificará la convocatoria del estado llano a la Curia Regia a partir del siglo XII, como es sabido. En estos momentos el trifuncionalismo social aparece en fueros y documentos jurídicos como un medio eficaz de estructuración social, pero no será objeto de especulaciones o reelaboraciones doctrinales o políticas. En las primeras actas de Cortes la tripartición social refleja una imagen ideal de la sociedad, que sólo contempla a los sectores dominantes, excluyendo la realidad social, esto es, a los campesinos o payeses. Estos sectores dominantes pretenden representar a «todo» el reino cuando acuden convocados por el rey. No será sino a partir de la segunda mitad del siglo XIII cuando el uso de la imagen de los tres «órdenes» o «estados» revele las tensiones entre monarquía, clero, nobleza, burguesía y campesinado.

En Aragón y Cataluña el proceso por el que la monarquía ve limitados e intervenidos sus poderes por el clero, nobleza y burquesía, explicado por Lalinde [334], se inicia en Cortes de Tarazona y Barcelona de 1283. En Cortes de Zaragoza de 1347 el monarca es forzado —quizá secuestrado por la nobleza— a confirmar los Privilegios de la Unión. En las de Barcelona de 1365 se fija la composición de la Diputación General de Cataluña en dos clérigos, dos caballeros y tres ciudadanos; *«el General de Cathalunya,*

334. Lalinde, *Los Fueros de Aragón,* o.c., pp. 69 y ss, *La Gobernación General en la Corona de Aragón,* Madrid-Zaragoza, 1962, «El pactismo...», o.c., pp. 213-141.

ço es, los tres braços del Principat» [335]. Y es que la derrota, en Epila, de la resurgida Unión Aragonesa (1348) y meses más tarde, de la nobleza valenciana rebelde, no dio los resultados que esperaba la monarquía. Las necesidades de subsidios y de apoyo obligaba al rey a pactar con el poder señorial y municipal. El programa político de la nobleza y de la oligarquía catalana se encuentra claramente expuesto, por ejemplo, en las Cortes de Sant Cugat-Tortosa de 1419 [336]; exclusión del consejo real de los no catalanes (castellanos especialmente), nombramiento de éstos por las Cortes, nulidad de las disposiciones reales contrarias a los Usatges y constituciones catalanas, no intervención del rey en las sentencias de la Real Audiencia. En definitiva, total control de las funciones ejecutiva, legislativa y judicial (y permítaseme la utilización de estos conceptos anacrónicos). En otro caso, el rey se encontraba con la negativa como respuesta a su petición de subsidios; *«e per conservació de les dites libertats, privilegis, constums e prerrogatives, parlant amb la dita reverencia, vos diem de no en la dita ayuda»* [337]. Negativa al rey que se justificaba en la defensa de las libertades del reino.

En cuanto al reino de Castilla, el programa político de las ciudades parece claro; controlar, en su beneficio, la monarquía (pugna por la tutoría durante la minoridad del rey en Cortes de Valladolid de 1295, de Burgos de 1315, de Carrión de 1317) e instituciones de la administración central a través de los intentos de *triestamentalizar* el Consejo Real, orgarnismo redistribuidor de rentas (lo que no consiguieron ni en Cortes de Valladolid de 1385 ni en las de Madrid de 1419) y de las mismas Cortes (en las de Avila de 1420 los Procuradores de Burgos condicionan la validez de las Cortes a la convocatoria de los tres estados, según una hipótesis, y en 1464 se acusa a Enrique IV de *«no convocar Cortes con todos los tres estados»*) a fin de controlar la imposición de tributos (en Cortes de Madrid de 1393 los Procuradores piden que no se establezcan otros impuestos que los acordados en Corte *«ayuntados los tres estados»*) o en la política dinástica del rey (se

335. Prólogo de D'Abadall, R., al tomo XIV de *HE* de Menéndez Pidal, o.c., p. XLII.

336. CAVC, XII, pp. 68-76.

337. CAVC, XII, p. 41. La nobleza deniega la petición de subsidios a Alfonso V (1416-1458) para hacer frente a la guerra contra Génova.

exige a Enrique IV que no case a su hermana, la infanta Isabel, sin *«acuerdo de los tres estados»*). Las Uniones, Juntas o Hermandades concejiles serán el medio político para intentar alcanzar estos fines.

El programa político de la nobleza también irá encaminado a obtener el control de la tutoría del rey, durante las frecuentes minoridades de los monarcas, así como del Consejo Real (a cuyo través se intentará dejar inoperativas las Cortes) y de la Audiencia, con más éxito que la oligarquía ciudadana. En líneas generales, la nobleza rechazará las tesis de la tripartición social que, a la postre, sólo favorecen a la burguesía al legitimar su acceso a las últimas instancias del poder político. Esto es válido, al menos para el sector de la nobleza instalado en el poder (el privado, tutor o consejero del rey, y el sector nobiliario que le apoya) que por lógica asumen las tesis monárquicas contrarias a cualquier limitación del poder regio. Recuérdese cómo la más contundente negativa a la *triestamentalización* del Consejo Real, solicitada por los Procuradores para conseguir participar en la distribución de rentas y concesión de mercedes y privilegios, es promovida por el sector de la nobleza que en esos momentos controla la tutoría del rey Juan II.

Las tesis monárquicas, elaboradas por el Consejo Real, la Chancillería y la cronística oficial, se caracterizarán por la oposición a todo intento de recortar o menoscabar las prerrogativas del monarca y, por tanto, en privar a las Cortes de toda vocación organicista estamental que consolide derechos adquiridos de los sectores dominantes a fin de que no se coarte la política legislativa y tributaria del reino. En privar, parejamente, al Consejo Real de una composición *triestamental* que condicione su actuación política, haciendo ver en Cortes de Madrid de 1419, por ejemplo, que *«el sennorio rreal que es sobre todos estados en los mis rregnos»* convierte a los *«tres estados»* en *«una cosa en mi servicio»* y no en fuerzas sociales que le puedan exigir un derecho de acceso al Consejo Real, por lo que éste se encuentra ya *«bien copioso e abastado»* por las personas nombradas directamente por el propio monarca. En este sentido, un arma esgrimida por la monarquía frente a las ideologías señoriales fue, de un lado, vertebrar jurídicamente tales instituciones en torno al *«deber de consejo»*, y, de otro, recurrir al bagaje ideológico del derecho común que fortalecía la *plena potestas regia*.

No olvidemos los intereses del alto clero, íntimamente comprometido con el régimen señorial en su calidad de titular de grandes extensiones territoriales, sus privilegios de exención tributaria y facultades recaudatorias basadas en la financiación de las Cruzadas y, en España, en la lucha contra los musulmanes. Ello les acercaba más al programa político de la nobleza: apoyar un poder centralista mientras fuera dócil a sus intereses, y socavarlo en caso contrario. Es suficientemente descriptiva la actitud del clero ya durante el reinado de Alfonso X aprovechando el enfrentamiento de éste con la nobleza para agravar la crisis en su propio beneficio: *«los prelados del reino que eran alli con el rey en aquellas cortes, trabajáronse de poder departimiento entre el Rey é aquellos ricos omes, é placiales que non oviese sosiego... E este rey don Alfonso, de que entendió las cosas en que andaban los prelados é las maneras porque le facian aquellas peticiones, quisiera los echar del reino...»* [338]. Ni olvidemos tampoco al campesinado, ausente, por lo general, en esta lucha ideológica en la que, no obstante, fue el más perjudicado en cuanto que la ideología de los *«tres estados»* venía a legitimar y disimular la existencia de un modo de producción señorial dentro de una sociedad fuertemente jerarquizada y desigual bajo la apariencia de un orden perfecto, armónico y natural.

El desarrollo del capitalismo a partir del siglo XV, no supuso la desaparición de la sociedad estamental y menos aún de la concepción de los *«tres estados»* [339]. Por el contrario, será reutilizada por juristas, filósofos, teólogos, políticos, revolucionarios, etc., durante los siglos XVI a XIX, en toda Europa, y bajo las formulaciones y ópticas más diversas; desde la lucha de las comu-

---

338. *Crónica de Alfonso X*, o.c., cap. XXVI, pp. 22-23.

339. Hay que matizar la afirmación de Maravall, «el cuadro tripartito de *oratores, bellatores* y *laboratores* se desvanece gradualmente, más que por efecto de la tendencia a una separación en mayores, medianos y menores, por obra de un pluralismo estamental debido a la diversificación de las funciones sociales», en «Los hombres de saber o letrados y la formación de su conciencia estamental», en *EHPE*, o.c., pp. 343-344. Vid. la continuación de las estructuras estamentales hasta el siglo XIX en García-Pelayo, «El estamento de la nobleza en el Despotismo Ilustrado», *Moneda y Crédito*, 17 (1946) 37-59, ahora en *Escritos políticos y sociales*, Madrid 1989, pp. 233-265. Desde una visión más amplía vid. Weber, M., *Economía y sociedad*, México 1984, pp. 810 y ss.

nidades de Castilla, hasta la imaginería revolucionaria francesa, pasando por el reparto *triestamental* del poder del Estado que dará origen al fructífero dogma constitucional de la división de poderes.

PARTE III

Monarquía mixta, cuerpos intermedios, separación de poderes: para una teoría sobre los orígenes triestamentales de la moderación del poder

al magisterio de José Manuel Pérez-Prendes
Id vetus studium iuventute.

«Toute societé dans l'aquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparations des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution». (Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789. Artículo 16).

INTRODUCCION

Me propongo establecer la relación histórica, la conexión de sentido —Zweck Zusammenhang— [1] entre la antigua ideología de las tres funciones indoeuropeas (soberanía, guerra, producción) que justificó la existencia de tres clases o estamentos sociales (sacerdotes, guerreros, campesinos) y dio origen a la reflexión sobre las tres formas clásicas de gobierno surgidas por el mayor predominio de uno de estos estamentos (monarquía, aristocracia, demo-

1. En la acepción dada por Dilthey en *«Introducción a las Ciencias del Espíritu»*, Méjico-Buenos Aires, 1949, p. 50-51. Vid. p. 3, nota del traductor E. Imaz.

cracia), con los posteriores conceptos de *«monarquía mixta»*, *«balanza de poder»* y *«separación de poderes»*, es decir, con las especulaciones intelectuales que, a lo largo del tiempo, han girado en torno a la necesidad de moderar o templar el poder político mediante una distribución estamental o institucional equilibrada de las funciones políticas.

Aunque aparentemente sinónimos, los conceptos de *«monarquía mixta»*, *«balanza de poderes»* y *«separación de poderes»* tienen un significado muy diferente que se acentúa entre los políticos y escritores ingleses y franceses del siglo XVIII y XIX [2]. Por Gobierno o Monarquía mixta se entiende la política que, originaria de la antigüedad clásica, se basa en la idea de que ninguna de las tres formas puras de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) garantiza, por sí sola, la paz, la prosperidad y libertad de un país, y que esto únicamente es posible mezclando armónicamente las cualidades y ventajas de cada una de estas tres formas de gobierno. En el fondo de este sistema político subyace la idea de que el equilibrio político se alcanza exclusivamente mediante un equilibrio entre los tres estamentos de la realeza, nobleza y pueblo al ejercer en común la *función* suprema; la legislativa. A partir de Locke y Montesquieu, la monarquía mixta será el sistema en el cual el órgano político que detenta la función ejecutiva ejerce también la legislativa en concurrencia con otra autoridad u órgano. Algún autor ya sugirió que la teoría de Montesquieu era una solución de compromiso para modernizar la teoría del *«gobierno mixto»* mediante la especialización e independencia de autoridades o poderes políticos en los que estuvieran adecuadamente representados las tres clases sociales del reino [3].

2. Michel Troper, *«La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française»*, París, 1980. Al desarrollo de tales principios políticos en el mundo anglosajón de los siglos XVII y XVIII dedicamos un epígrafe más adelante. No obstante, bibliografía introductoria puede ser M.J.C. Vile, *«Constitutionalism and the separation of powers»*, Oxford, 1967; W.S. Carpenter, *«The separation of powers in the 18 th centuyry»*, en *American Political Science*, 1928, p. 37 y ss.

3. Paul Janet, *«Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale»*, París, 1872, tomo II, p. 274 y ss. M. Troper lo niega por dos motivos: no existe en Montesquieu reconocimiento explícito de la correspondencia entre las tres formas de gobierno y los tres poderes, y, por el contrario, hace participar en el poder legislativo al rey y los nobles (p. 126). Sin embargo, como veremos más adelante, esto no es así. En su versión más formal, la teoría de la *monarquía mixta* asigna a cada forma de gobierno (configurada por el predominio político de una de

La teoría de la *balanza de poderes,* que en su acepción moderna puede ser incluso, contraria a la idea de *«separación de poderes»,* no persigue, como pudiera parecer, un equilibrio de los tres órganos especializados en ejercer las tres funciones supremas, ni tampoco un equilibrio de los poderes institucionales (por el contrario, al admitir esta teoría una especialización de cada uno de los órganos, puede derivarse una jerarquía entre ellos bajo el predominio del legislativo), sino un equilibrio dentro de la función u órgano legislativo cuando participan en ella varios poderes o autoridades [4]. Es decir, que la función o poder ejecutivo sólo participa de este equilibrio en tanto en cuanto coparticipa también del poder legislativo (por ejemplo, mediante el derecho de veto). Históricamente la teoría de la *balanza de poderes* ha servido para explicar o justificar la necesidad de un equilibrio entre clases sociales mediante la coparticipación en la función legislativa. Sin embargo, también es cierto que modernamente no siempre ha habido una correspondencia entre las tres clases sociales y las tres autoridades que se integraban en dicha función. La explicación a este reparto o participación en la elaboración de las leyes ha obedecido a razones exclusivamente técnicas, para evitar los excesos de un único órgano legislativo. En el sistema de *«balanza de poderes»* caben dos posibilidades; que uno de los órganos que coparticipa en la función legislativa sea también órgano del poder ejecutivo, o que ninguno de esos órganos o autoridades copartícipes sea órgano de otro poder o función. En el último caso, estamos ante un régimen de Asamblea (uni o bicameral) al que se subordinan los demás poderes o funciones ejecutiva y judicial, encontrándonos, por tanto, ante un riguroso sistema de *separación absoluta de poderes.* En el primer caso, estamos ante una modalidad del *«gobierno mixto».* De hecho, históricamente, el principio de la *balanza de poderes* ha sido formulado en referencia a la teoría del *gobierno mixto* hasta que, una vez desprendida de sus componentes estamentales o clasistas, fue utilizada como una de las dos modalidades (la otra es la especialización estricta de funcio-

---

las tres clases) el ejercicio de una de las tres funciones políticas (ordenar, legislar, juzgar) pero la misma teoría, en sus versiones más flexibles, se caracteriza por basar la mixtura en la coparticipación de las tres clases sociales en la función legislativa. En esta acepción es en donde Montesquieu parece encaminar sus pasos.

4. M. Troper, cit. p. 125. Sobre el veto vid. M. Maier, *«Le veto législatif du chef de l'Etat»,* Gèneve, 1947.

nes) en que se dividía el moderno principio de la *separación de poderes* [5].

Finalmente, el principio de la *separación de poderes,* en rigor, implica la especialización exclusiva y excluyente y la independencia de los órganos que desempeñen cada una de las tres funciones políticas supremas. Por tanto, ningún órgano debe ejercer más de una de las funciones o poderes [6], con lo que se rechaza el principio de la *balanza de poderes* en cuanto coparticipación de varios órganos supremos en la función legislativa, así como toda interferencia del ejecutivo en el poder legislativo (derecho de veto, derecho a convocar o disolver las Cortes, nombrar jueces, derecho de gracia, etc). Como la *separación absoluta de poderes* no conlleva necesariamente el equilibrio de órganos, sino más bien su jerarquización y subordinación al legislativo, esta doctrina política tiene el peligro de propiciar el golpe de Estado si el enfrentamiento entre órganos llegase a trabar el sistema.

En sentido más puro, el principio de la *separación de poderes* ha sido escasamente aplicado. Las primeras Constituciones francesas, aún enunciándole sin equívocos, incurrían en algunas contradicciones a la hora de establecer las relaciones entre los diversos poderes. En la constitución de 1789, el artículo 16 establece el principio de la *separación de poderes* como si se tratase de un teorema geométrico: *«toute societé dans l'aquelle le garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution».* Sin embargo, a lo largo del texto constitucional se reconocían determinadas facultades al rey, como el de-

---

5. Sobre la identificación del equilibrio social con el equilibrio político y la evolución del concepto de *«balanza de poderes»* vid. Lord Bolingbroke, *«Remarks on the History of England»,* London, 1743; F. Davenant, *«Essay upon the balance of power»,* London, 1701; J.-L. Delolme, *«Constitution de l'Anglaterre ou état du gouvernement anglois comparé avec la forme républicaine et avec les autres monarchies de l'Europe»,* Amsterdam, 1771; John Adams, *«Défense des constitutions américaines ou De la nécessité d'une balance dans les pouvoirs d'un gouvernement libre, avec des notes et observations de M. de la Croix, professeur de Droit public au Lycée»,* París, 1792, 2 vols.

6. En la Francia del siglo XVIII la *separación absoluta de poderes* significaba especialización de órganos, pero no su independencia ni equilibrio, sino su jerarquización bajo la subordinación del legislativo, como en Inglaterra y EE.UU. (y la Constitución gaditana de 1812); vid. Livingston, *«Examen du gouvernemet d'Anglaterre comparé aux Constitutions des Etats-Unis»,* Londres, 1789, p. 45. Cfr. M. Gaudemet, *«La séparation des pouvoirs. Mythe et réalité»,* Dalloz, 1961, chr., p. 121.

recho de veto absoluto, el derecho de disolución de la Asamblea nacional, además de ciertas facultades judiciales (por ejemplo, la justicia se imparte en nombre del rey, y no del pueblo, como exigiría la estricta observación del principio de la separación de poderes). Y es que la concepción de la *separación de poderes* de los constitucionalistas franceses estaba más cerca de la teoría de la *balanza de poderes* y de la *monarquía mixta.* Para ellos el artículo 16 citado quería dejar bien claro que la diferencia entre el Antiguo Régimen y el Estado Constitucional radicaba en que en éste el poder no está concentrado en una sola persona, sino en varias autoridades. Acaso sensibilizados por esto, para evitar que del despotismo de una persona se degenerara en el despotismo de una Asamblea, acordaron que el poder supremo legislativo fuera ejercido por varias autoridades que pudieran equilibrarse mutuamente. Mirabeau y Robespierre, entre otros, llegaban a definir el sistema como *«constitución mixta»* [7] cuyo eje vertebral era la participación del ejecutivo en el legislativo mediante el derecho de *veto absoluto.*

Contrariamente, la Constitución de 1793 adoptaba el principio de la absoluta *separación de poderes* al entender que la oposición de dos o más autoridades garantizaba el recíproco control y, por tanto, la moderación y el equilibrio político y social. Tal concepción era abiertamente contraria a la teoría de la *balanza de poderes* que admitía la participación de varios órganos en una misma función [8]. Sieyes acusó a este modelo constitucional de despótico al instituir un cuerpo legislativo único que ejercía en exclusiva el

7. Resume dichas sesiones M. Deslandres, *«Histoire constitutionnelle de la France 1789-1870»,* 3 vol., París, 1933, vol. I, p. 102-106. Vid. Duguit, *«La séparation des pouvoirs et l'Assemblée constituante de 1789»* en *Revue d'Economie politique»,* 1893, p. 89. Sobre la aplicación de la teoría de la *separación de poderes* en los inicios del constitucionalismo francés vid. M. Troper, cit. p. 159 y ss. a quien seguimos en estas primeras páginas. También R. Carrè de Malberg, *«Contribution à la théorie générale de l'Etat»,* París, 1920, tomo I, p. 394-395. También A. Passerin d'Entreves, *«La noción del Estado»,* Madrid, 1970.

8. M. Troper, cit. p. 179. Condorcet se oponía al sistema de *balanza de poderes* por estar basado en la división de clases sociales y preferir *«qu'il vaut mieux laisser subsister des intérêts différents entre les différentes classes de la société et consacrer ces divisions par la loi, dans l'espérance de diminuer le choc de ces intérêts par l'interposition d'un troisième, que de chercher à faire en sorte, par des bonnes lois civiles, par des bonnes lois de finances, qu'il n'existât qu'un même intérêt pour totes les classes...Or c'est ce que n'ont pas fait les ardents défenseurs de la division du pouvoir législatif en trois parties», «Oeuvres»,* París, 1847-1849, vol. 13, p. 122.

poder legislativo. Propuso una formulación del principio de la separación de poderes que superase esa división tan tajante mediante el efecto correctivo de la coparticipación de varios órganos en el poder legislativo. Así, la Constitución francesa del año III volvía al sistema de la *balanza de poderes* mediante la adopción de un sistema bicameral que trascendiera el fin exclusivo del equilibrio de intereses sociales evitando, al contrario que en Inglaterra, que cada una de las Cámaras canalizase intereses sociales opuestos que pudieran impedir la promulgación de leyes ajenas a sus intereses de clase. El diseño de la Constitución del año III trataba de evitar la correspondencia entre clases sociales y órganos copartícipes en el poder legislativo, aunque Sieyes se inspiró, para ello, en el modelo de la «Oceana» de Harrington, que precisamente establecía dicha correspondencia.

Finalmente, la Constitución francesa de 1848, proclamaba en su artículo 19 que *«la séparation des pouvoirs est la première condition d'un gouvernement libre»*. La Asamblea había escogido, por 643 votos contra 158, el modelo de *separación absoluta de poderes* [9] en reacción al modelo de *«balanza de poderes»* de la Constitución del año III caracterizada por el bicameralismo (coparticipación de varias autoridades en el poder legislativo) y el derecho de veto (intromisión o moderación del ejecutivo en el legislativo, según se vea).

La experiencia constitucional española del siglo XIX tiene también ejemplos de los tres modelos políticos: *monarquía mixta, balanza de poderes* y *separación de poderes*. Así, el Estatuto Real de 1834, más que diseñar un sistema en el que varias autoridades supremas coparticipan del legislativo (balanza de poderes), establece una *monarquía mixta* de naturaleza estamental en cuanto que, estando todos los poderes subordinados al ejecutivo, encarnado en el monarca, el poder legislativo es concebido estamentalmente por tres autoridades: el rey con derecho a veto absoluto (artículo 33), la cámara del estamento de próceres (nobleza y oligarquía) y la cámara del estamento de procuradores (burguesía). La dependencia del legislativo es total desde el momento en que las cámaras no pueden discutir sobre asuntos que no hayan sido sometidos a su consideración por el monarca. De hecho son con-

9. M. Bastid *«Doctrines e Institutions politiques de la Seconde République»*, París, 1945, vol. I, p. 246.

vocadas por el rey exclusivamente cuando éste considera que hay *«algún negocio arduo»* [10].

Se ajustan al modelo de *separación de poderes* las Constituciones de 1812 y 1869. Concretamente, el nombre utilizado en la Constitución de 1812 es el de *monarquía moderada* (art. 14) caracterizado porque *«la postestad de hacer las leyes reside en las Cortes con el rey»* (art. 15), el poder ejecutivo en el rey (art. 16) y el judicial en los tribunales de justicia (art. 17); en definitiva, la *separación absoluta de poderes* es concebida en su acepción más *blanda* al aceptarse la coparticipación del ejecutivo en el legislativo mediante un *derecho de veto.* Sin embargo incluimos esta Constitución en el modelo de *separación de poderes* porque, como es sabido, el citado derecho de veto es *relativo* en cuanto que tal facultad está limitada sólo a dos legislaturas (art. 144-149). No obstante el espíritu del principio de la separación de poderes es conculcado al arrogarse las Cortes facultades judiciales en las causas criminales que afecten a los diputados (art. 128) o para depurar responsabilidades de los Secretarios de despacho aún cuando sean por actos cometidos por orden expresa del rey (art. 226), o en la facultad del ejecutivo para nombrar a los Magistrados a propuesta del Consejo de Estado (art. 171.7). También lo es que el Consejo de Estado sea estructurado *triestamentalmente* (cuatro eclesiásticos, cuatro Grandes de España y treinta y dos consejeros elegidos por el rey a propuestas de las Cortes) de modo que en caso de producirse una vacante las Cortes presentarán al rey una terna *«de la clase en que se hubiere verificado»* dicha baja (art. 253). Frente a estas *contradicciones* hay otras disposiciones que, acentuando la división de poderes, prueban el recelo del legislativo hacia el ejecutivo: el cargo de diputado es incompatible con el de Secretario de Estado (art. 95), el rey no puede disolver o suspender las Cortes, y cuando acuda a estas *«entrará el Rey sin guardia»* (art. 122), no pueden deliberar las Cortes en presencia del rey...

La Constitución de 1869 se acerca más al modelo de *separación de poderes,* toda vez que, aún subsistiendo el régimen bicamental con el recíproco derecho a veto (art. 38), no participa ni interfiere en el poder legislativo ninguno de los otros dos poderes.

---

10. Artículo 30 del Estatuto Real (citado más adelante). En vez de poder del Estado, las Cortes son relegadas a ser un órgano consultivo del Monarca; vid. B. Clavero *«Evolución histórica del constitucionalismo español»,* Madrid, 1984, p. 48.

«La potestad de hacer las leyes reside en las Cortes. El Rey sanciona y promulga las leyes» (art. 34), es decir, no se admite el veto del rey a los proyectos del legislativo [11]. Sin embargo se mantienen algunas quiebras de este principio: el rey convoca y disuelve las Cortes (art. 42) aunque se limita tal facultad a una sola ocasión por cada legislatura (art. 71); se administra justicia en su nombre... La Constitución de 1869 puede ser definida con rigor como la única que en el siglo XIX adopta el principio de la *separación absoluta de poderes* porque, como hemos indicado, no admite la coparticipación de ninguno de los otros dos poderes en el poder legislativo. Pero, además, al contrario que en otras Constituciones que acogían el bicameralismo como medio de lograr una mayor presencia del ejecutivo a través del Senado —cuyos miembros eran designados en última instancia por el rey— ahora los senadores *no* son nombrados por éste, sino que son elegidos por las provincias de entre un cuerpo electoral concreto (art. 62); en definitiva, se privará al ejecutivo de cualquier interferencia directa en el legislativo [12].

Las Constituciones de 1837, 1845 y 1876 mantienen un modelo más cercano a la *balanza de poderes* que al de la *separación de poderes* en cuanto que refuerzan las facultades del ejecutivo: convoca y disuelve Cortes, nombra a los senadores de entre una lista triple propuesta por los electores de cada provincia (art. 15 de la Constitución de 1837), la Justicia se administra en nombre del rey, quien puede deponer *«con motivos fundados»* a un juez. Pero especialmente característico de este modelo es el método elegido para moderar el poder legislativo mediante una doble sujeción: el *derecho de veto absoluto* del monarca, y el establecimiento de *Cortes bicamerales* (Congreso y Senado) en las que se concede una coparticipación del ejecutivo —a través del Senado— y un recíproco derecho de veto a ambas cámaras, en definitiva, en establecer en la mayor medida posible la interferencia y coparticipación de varias autoridades (una de ellas titular del poder ejecutivo) en el poder legislativo.

Consecuentemente, desde el punto de vista de la formulación de la *separación de poderes,* el siglo XIX español ha visto suceder

---

11. B. Clavero, *«Evolución...»* cit. p. 83.

12. Al nutrirse de altos y medios cargos de la administración (políticos, militares, jueces...) intelectuales (catedráticos) eclesiásticos, etc., el Senado se convertía en Cámara conservadora y de representación de intereses territoriales, vid. B. Clavero, cit. p. 82.

dos tipos o modelos constitucionales; los más sensibles con el principio de la *separación de poderes,* personificados en las Constituciones de 1812 y 1869, inspiradas en un liberalismo más democrático, y el modelo de la *balanza de poderes* representado por las Constituciones de 1837, 1845 y 1876, que siguen la tradición ideológica del liberalismo doctrinario. Por tanto, si aplicamos en su sentido más correcto el artículo 16 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de agosto de 1789, añadida como preámbulo a la Constitución francesa de 3 de septiembre de 1791, a tenor del cual *no hay constitución sin previa separación de poderes,* resultaría que en toda nuestra historia constitucional del siglo XIX, *no ha habido verdadero constitucionalismo* más que durante la vigencia de las Constituciones de 1812 y 1869. Y dado que ambas tuvieron escasa vigencia temporal y menos aún siquiera un *incipiente desarrollo y aplicación,* hemos de concluir con que *toda mención o referencia al «constitucionalismo decimonónico español» es un puro alarde de optimismo o de falseamiento de la realidad histórica.*

No obstante, nuestra atención se va a dirigir detenidamente en la Constitución de 1812 como primer y más significativo exponente del resultado del encuentro de dos mentalidades enfrentadas. Hago la precisión de que el objeto de este trabajo es la *exposición de la coherencia de los discursos ideológicos, y no su contenido.* Resulta obvio que la ideología trifuncional indoeuropea, y sus prolongaciones modernas (triestamentalización del poder, monarquía mixta, etc.) en cuanto doctrinas de encubrimiento ideológico, so pretexto de defender un determinado orden social y político general de toda la comunidad, sirven de coartada a unas minorías, llámeseles nobleza o burguesía; para satisfacer sus objetivos parciales. Y todo este proceso, por mucho que se diga ser hecho en nombre de intereses de la Nación o de la revolución, deja invariablemente al margen los intereses de los grupos sociales más humildes.

Así, cuando la revolución burguesa esgrimía la bandera de la desaparición de los estamentos y desigualdades sociales, pretendía lograr el poder político necesario para acabar con los privilegios de la nobleza y especialmente con el régimen señorial de la propiedad de la tierra que mantenía incultos los campos y los sustraía al mercado. Pero las reformas alcanzadas en Cádiz apenas supusieron mejoramiento alguno para la gran masa de campesinos,

agricultores, artesanos y pequeños propietarios, y no sólo porque no hubiera tiempo para ejecutarlas. La misma Constitución de 1812 consagraba las desigualdades al suspender los derechos civiles a los siervos domésticos (art. 25.3) o al imponer un derecho de sufragio pasivo exigiendo un determinado nivel de rentas para ser diputado (art. 92) así como un derecho de sufragio masculino activo indirecto en cuarto grado con elección sucesiva de compromisarios, electores parroquiales y electores de partido que filtraran exhaustivamente la opinión de los ciudadanos confiriendo *«a las Cortes y al sistema político un sesgo acusadamente burgués»* [13]. Asimismo, establecía un régimen jurídico especial para las provincias de ultramar, lo que implícitamente suponía mantener el estatuto jurídico de esclavitud para la población negra.

Igualmente, la exigencia de los liberales del siglo XIX de redactar un derecho más seguro y racional eran un requisito imprescindible para que la burguesía pudiera canalizar satisfactoriamente las reformas políticas de liberalización de la propiedad de la tierra mediante desvinculaciones y desamortizaciones [14].

Por otra parte, las consecuencias del famoso artículo 5 del Decreto de 6-8-1811 en virtud del cual *«los señoríos territoriales y solariegos quedan desde ahora en la clase de los demás derechos de propiedad particular»*, fueron decepcionantes, como también lo fueron las medidas tomadas a lo largo del siglo XIX en esa dirección, dado que, como explica Tomás y Valiente, *«nunca se intentó aprovechar la ocasión de la abolición del régimen señorial para realizar una redistribución de la propiedad de la tierra en favor de los campesinos»* [15] y lo mismo cabe decir de las desvinculaciones y desamortizaciones posteriores, puesto que tales medidas

13. A. Torres del Moral, *«Constitucionalismo histórico español»*, Madrid, 1988, p. 42.

14. De imprescindible lectura es Giuseppe Salvioli, *«El Derecho Civil y el proletariado»*, Sevilla, 1979, con prólogo de B. Clavero, Vid. también F. Tomás y Valiente, *«Recientes investigaciones sobre la desamortización; intento de síntesis»* en *Moneda y Crédito*, 131, 1974, p. 95-160, y B. Clavero, *«Política de un problema: la revolución Burguesa»* en *«Estudios sobre la Revolución Burguesa en España»*, Madrid, 1979, p. 42-43. Desde una óptica más general, vid. M. Artola, *«Antiguo Régimen y revolución liberal»*, Madrid, 1978, p. 170 y ss. y S. Moxó, *«La disolución del régimen señorial en España»*, Madrid, 1965, Cfr. este último con J. Fontana, *«La quiebra de la monarquía absoluta. 1814-1820»*, Barcelona, 1974, p. 47.

15. F. Tomás y Valiente, *«Manual de Historia del Derecho Español»*, Madrid, 1983, p. 410.

¿paradógicamente? conllevaron la revalorización de los mismos bienes por el mero hecho de su transformación y entrada en el mercado inmobiliario y, en la mayor parte de los casos, tras la venta de ellos, el enriquecimiento de la nobleza y el acceso definitivo de la burguesía a la propiedad de la tierra.

Sin perder de vista ese cierto fondo viscoso del liberalismo, hecha ya la aclaración, pasemos al tema que nos ocupa: los orígenes triestamentales de las teorías sobre la moderación del poder político.

En las primeras décadas del siglo XIX, la política española había dejado paso a dos modelos opuestos de lo que debía ser una *monarquía moderada*. Liberales y moderados, por utilizar *topoi* ya acuñados, aunque quizá imprecisos [16], manejaban con reiteración en sus discursos, escritos y programas políticos el argumento de la más conveniente combinación de las formas de gobierno aristocrático o democrático para alcanzar una sabia mixtura en el gobierno monárquico. Mientras la Constitución de Cádiz de 1812 era el máximo exponente del modelo liberal, el Estatuto Real de 1834 satisfizo las aspiraciones de los conservadores a un modelo de monarquía más respetuosa con la tradición política del Antiguo Régimen.

La Constitución de Cádiz establecía en su artículo 4 que el *«Gobierno de la nación española es una Monarquía moderada»* deduciéndose en los artículos 15, 16 y 17 que tal moderación consistía en una nítida separación de poderes que otorgaba el poder legislativo a las Cortes (con un derecho de veto limitado concedido al rey) lo que, en definitiva, hacía recaer sobre tal Asamblea la función más importante de *frenar, templar* o *moderar* el poder ejecutivo del monarca. Uno de los perfiles más sobresalientes de la articulación jurídica de las Cortes de Cádiz fue su definición *unicameral* sobre la base de la representación nacional a raíz del famoso Decreto I de 24-9-1810 que zanjaba las pretensiones del alto clero y de la nobleza a una convocatoria a Cortes *bicamerales* por estamentos, cuestión finalmente resuelta en la votación de Cortes del día 13-9-1811 por 112 votos contra 27 (como se verá en páginas más adelante) dándose redacción definitiva al artículo 27 de la Constitución.

16. Vid. M. Artola, *«Partidos y Programas Políticos. 1808-1936»*, vol. I, Madrid, 1974, p. 205.

Por el contrario, el modelo de monarquía moderada diseñado en el Estatuto Real no hacía descansar el papel de contrapeso en las Cortes sino en los estamentos «nobiliario» y real (considero que en el Estatuto Real está implícita la concepción estamental del reino). Para ello había consagrado en sus artículos 2 y 47 una estructura *bicameral* de las Cortes. *«Las Cortes generales se compondrán de dos Estamentos: el de Próceres del Reino y el de Procuradores del Reino»* y *«cada Estamento celebrará sus sesiones en recinto separado»* de modo que al establecerse que *«para la formación de las leyes se requiere la aprobación de uno y otro estamento y la sanción del rey»* (art. 33), se frenaba todo proyecto legislativo popular contrario a los intereses del rey o del Estamento de Próceres. Mientras que para los liberales de Cádiz la *moderación* era resultado de las enormes competencias de la Asamblea fruto de la desconfianza hacia el ejecutivo, en el Estatuto Real el poder moderador del rey y los Próceres arranca de la desconfianza hacia el Estamento popular.

La *Exposición Preliminar* al Estatuto Real justifica insistentemente el poder moderador del rey en el ánimo *«muchas veces arrebatado, de una asamblea popular»*. La función regia consiste en *«contrapesar con acierto los varios poderes del Estado, para mantener en ellos el debido equilibrio»*, de suerte que la facultad *«moderadora»* más trascendente del rey consistirá en el derecho de veto a cualquier proyecto legislativo [17]. Sin embargo, la descomunal concentración de poderes en manos de la corona, en rigor, no hacía del monarca un poder moderador, sino como es sabido, un poder absoluto. El verdadero papel de *cuerpo intermedio* era conferido por el Estatuto Real al Estamento de Próceres, al que se aísla del Estamento de procuradores para evitar los riesgos de una asamblea popular. *«El Estamento del Próceres sirve de cuerpo in-*

17. Para que la monarquía *«no se vea nunca en el caso de ejecutar de mal grado lo que juzgue opuesto al bien público...ninguna resolución de las Cortes podría tener efecto sin que, además de haber sido aprobada por ambos estamentos, lleve después por sello la augusta sanción del Monarca», Exposición Preliminar* al Estatuto Real; manejo la editada por Joaquín Tomás Villarroya en *«El sistema político del Estatuto Real»*, Madrid, 1968, pp. 621-631. Sólo en una ocasión se hace referencia al poder moderador de la monarquía rspecto a *ambos* estamentos: la corona es *«suprema moderadora para impedir contrastes violentos entre los brazos del cuerpo legislativo y mantener en su fiel la balanza»*. Vid. sobre los aspectos histórico-ideológicos M.ª E. Martínez Quinteiro, *«Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz»*, Madrid, 1977, p. 155 ss.

termedio entre las pasiones y doctrinas populares, y el trono» [18]. La *Exposición Preliminar* retomaba la idea, expuesta en su día por Jovellanos y defendida por los diputados Iguanzo, Borrull y Ostolaza en las sesiones de Cortes de los días 12 y 13 de septiembre de 1811, de que precisamente cuando *«se vieron excluidos de las Cortes dos brazos del Estado: el Clero y la Nobleza»* en tiempos de Carlos I, fue cuando *«cesó el justo equilibrio y nivel, necesarios para el buen régimen de la Monarquía»*. Teóricamente tenían cabida en el Estamento de Próceres no sólo la nobleza y el alto clero, sino además quienes destacasen por *«su elevada dignidad o por su ilustre cuna, por sus servicios y merecimientos, por su saber y sus virtudes» (Exp. Prel.).* Sin embargo se requería superar un determinado nivel de rentas para su acceso, justificándose la medida en que *«en todos los siglos y países se ha considerado a la propiedad, bajo una u otra forma, como la mejor prenda de buen orden y de sosiego»* [19]. Los artículos del Estatuto Real otorgaban la cualidad de Prócer con carácter vitalicio y hereditario a todos los Grandes de España que superasen la renta anual de doscientos mil reales. El resto de los Próceres eran elegidos por el rey. En definitiva, la novedad del modelo político del Estatuto Real no radicaba sólo en la estructura bicameral de las Cortes (existía ya en Inglaterra, Francia o Bélgica) sino, y esto es lo importante, en la cobertura institucional que daba a los intereses nobiliarios —mediante el derecho de veto— para fiscalizar la actividad legislativa del brazo popular [20]. Fue en esta cuestión donde el Estatuto Real se mostró

---

18. Gaceta de Madrid de 19-4-1834. En varias sesiones del Estamento de Próceres, entre agosto y noviembre de 1834, se invoca a Montesquieu para apoyar el papel de la nobleza como cuerpo intermedio y moderador; vid. J. Tomás Villarroya, cit. p. 261-262 y L. Díez del Corral, *«El liberalismo doctrinario»*, Madrid, 1984, p. 516.

19. *Exposición Preliminar*, p. 628. La Gaceta del día 29-4-1834 abundaba en el concepto de *«aristocracia censitaria»: «La propiedad es no solamente garantía del orden, sino también de libertad e instrucción, y por eso el Estatuto Real la requiere en todos sus representantes... la clase proletaria está representada debidamente en la de los proletarios, de la cual depende su subsistencia... (y representados) los intereses de la propiedad, quedan rigurosamente representados los de trabajo»*. Vid. J.M. Jover Zamora, *«Sociedad y Estado en tiempo del Estatuto Real»*, en *Revista Internacional de Sociología*, 107-108, Madrid, 1969, p. 3-29.

20. Este *derecho de veto* nunca lo habían tenido las Cortes (al menos en Castilla) aún cuando en algún momento de crisis de la monarquía se hubieran ejercido facultades de hecho en ese sentido. Sobre la prolongación del argumento en las Cortes de Cádiz vid. J.M. Pérez-Prendes, *«Cortes de Castilla y Cortes de Cádiz»*, en *Revista de Estudios Políticos»*, 126 (1962), pp. 321-429.

reaccionario y no en la vuelta al absolutismo monárquico, pues a fin de cuentas, la monarquía moderada de 1834 que arrastraba todavía el lastre de los estamentos.

La moderación de la forma de gobierno monárquica correspondía también, según los constitucionalistas de Cádiz, con una particular distribución del poder político retomada de la Declaración de Derechos del Ciudadano de 1789 y de la Constitución francesa de 1791. Al contrario que en el Estatuto Real, no hay en la Constitución de Cádiz una distribución estamental del poder bajo el predominio del ejecutivo, sino una separación de poderes bajo la preponderancia del legislativo y, por tanto, más en línea con Rousseau que con Montesquieu. De hecho, en Cádiz se configuró un régimen político de Asamblea, legitimada para reunir en sí misma los tres poderes. Pero dado que la *«experiencia de todos los siglos ha demostrado* —diría Argüelles— *hasta la evidencia que no puede haber libertad ni seguridad, y por lo mismo justicia ni prosperidad, en un Estado en donde el ejercicio de toda la autoridad esté reunido en una sola mano. Su separación es indispensable; más los límites que se deben señalar particularmente entre la autoridad legislativa y ejecutiva para que se formen un justo y estable equilibrio son tan inciertos, que su establecimiento ha sido en todos los tiempos la manzana de la discordia»* [21]. En el Decreto I de 24-9-1810 las Cortes se reservaban *«el ejercicio del poder legislativo en toda su extensión»* [22] y concebían el ejecutivo y judicial como poderes delegados [23] y, por tanto, la monarquía y los tribunales de justicia como órganos *subordinados* a las mismas Cortes [24]. Los decretos posteriores irán transformando el régimen de asamblea plenipotenciaria en un sistema de colaboración de pode-

---

21. Agustín Argüelles, *«Discurso Preliminar a la Constitución de Cádiz de 1812», Introducción* de L. Sánchez Agesta, Madrid, 1989, p. 78.

22. *«Colección de los Decretos y órdenes de las Cortes de Cádiz»,* Imprenta Real, Cádiz, 1812, p. 1.

23. *«Colección de los Decretos y Ordenes...»: «Las Cortes Generales y Extraordinarias declaran que las personas en quienes delegaron el poder ejecutivo...confirman por ahora todos los tribunales y justicias establecidas en el reino»* (p. 3). Vid. Juan I. Marcuello, *«Las Cortes Generales y Extraordinarias: organización y poderes para un gobierno de Asamblea»* en «Las Cortes de Cádiz», ed. M. Artola, Madrid, 1991, p. 67-104.

24. L. Sánchez Agesta, *Introducción* al *«Discurso Preliminar a la Constitución de 1812»* cit. p. 56. Vid. también Gallego Anabitarte, *«Ley y Regente en el Derecho Público occidental»,* IEA, Madrid, 1971, p. 178; Diego Sevilla Andrés,

res [25] en el que el dogma constitucional de la separación será aplicado con profusa flexibilidad. En definitiva, el sistema de separación de poderes de la Constitución de 1812, establecido sobre el predominio del legislativo encarnado en las Cortes [26], al rechazar el modelo bicameral y la representación estamental, *había renunciado a toda distribución, reparto y equilibrio social del poder político.* Y, en rigor, había optado por traspasar el histórico *papel moderador* de las clases privilegiadas, a las Cortes, cuya mayoritaria composición burguesa suponía nada más, y nada menos, que *el papel moderador del poder real pasaba ahora a depender de otra clase social: la burguesía.*

Frente a esta concepción de la separación de poderes, el Estatuto Real efectuará una distribución *triestamental* del poder, especialmente del poder legislativo, bajo la preponderancia del ejecutivo. Martínez de la Rosa justificaba esta nueva versión diluída del

---

«Nota sobre el poder ejecutivo en la Constitución de 1812», Actas II Sympos. de Historia de la Administración, Madrid, 1974, pp. 777-785.

25. J.A. Santamaría Pastor, *«Sobre la génesis del pensamiento administrativo español en el siglo XIX (1812-1813)»,* Sevilla, 1973.

26. Hasta la aparición del decreto XXIV del 16-1-1811 que prohibía al ejecutivo toda potestad normativa (Reglamento del poder ejecutivo, en *«Colección de los Decretos y Ordenes...»* cit. p. 50-58) había estado en vigor el decreto V de 27-9-1810 por el que las Cortes habilitaban al Consejo de Regencia para que usara *«de todo el poder que sea necesario para la defensa, seguridad y administración del Estado».* Tal ilimitación en el ejercicio del poder sólo se justificaba en la gravedad de la guerra contra Francia. Por otra parte, la concesión al monarca de hasta dos vetos suspensivos a los proyectos de ley de Cortes en dos legislaturas anuales (artículo 15 en relación con los artículos 142 a 152) ensombrecía la *separación de poderes* e incluso, como alegó Muñoz Torrero, el principio de la soberanía nacional tal y como fue diseñada en Cádiz (Diario de Sesiones de 3 y 4-9-1811). A pesar de la autonomía que los artículos 242 y 243 de la Constitución de 1812 concedían al poder judicial, la indefinición de la vía contencioso-administrativa, privaba a los ciudadanos de una efectiva protección frente a los actos de la administración (vid. Santamaría, cit. p. 59 y 76). El artículo del capítulo III del Reglamento Provisional del poder ejecutivo de 16-1-1811 vedaba a dicho poder *«negocio jurídico alguno»,* pero la Constitución le otorgaba medios para interferir en el poder judicial al concederle la facultad de nombrar magistrados (art. 171.4), de suspenderlos provisionalmente en el ejercicio de sus funciones (art. 253) o desvirtuar sus sentencias mediante el ejercicio del derecho de gracia para los penados (art. 171.13). Igualmente las Cortes dispusieron del nombramiento de Tribunales especiales reservándose la decisión última sobre la consulta de los fallos de aquellos, vid. Fernández Martín, «Derecho parlamentario español», Tomo II, Madrid, 1885 p. 64-102.

principio de la separación de poderes en que *«aplicado estrictamente y sin discernimiento produciría la disolución del gobierno»*. Aparentemente se trataba de no separarlos para establecer *«vínculos de unión entre los varios poderes, y que se auxilien mutuamente sin embarazarse»* [27], pero en realidad se pretendía una completa docilidad al ejecutivo (en este caso al Consejo de Regencia). Ante el cúmulo de facultades del monarca [28], las dos Cámaras de las Cortes disponían del derecho de petición al rey (art. 32) y, especialmente, de su voto estamental como requisito *imprescindible* para la aprobación de *toda ley,* a tenor del artículo 33 del Estatuto. El artículo 34, al establecer que *«no se exigirán tributos ni contribuciones, de ninguna clase, sin que a propuesta del Rey, los hayan votado las Cortes»,* incurría en una redundancia del artículo 33, pero era indicativo del trasfondo último que los redactores del texto *«constitucional»* quisieron establecer mediante la intervención *triestamental* del poder legislativo: *«para la formación de las leyes se requiere la aprobación de uno y otro Estamento y la sanción del Rey»* (art. 33). Importa ahora destacar que este debate, característico de los comienzos del constitucionalismo español, acerca de la necesidad de moderación del poder mediante un *contrapeso de fuerzas sociales o de órganos institucionales,* entronca directamente con el debate sobre las formas de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) y la necesidad de equilibrar el poder de la clase social predominante en cada una de ellas a fin de evitar su degeneración (tiranía, oligarquía, anarquía) mediante una sabia mixtura o moderación.

---

27. D. S. Estamento de Próceres, 6-9-1834, p. 193.

28. Derecho de disolución de las Cortes (artículos 34, 40 y ss.) justificado básicamente en la necesidad de *«contener el ímpetu del Estamento popular» (Discurso Preliminar);* facultad exclusiva de convocar Cortes (art. 24); la iniciativa legislativa sólo corresponde al monarca; *«las Cortes no podrán deliberar sobre ningún asunto que no se haya sometido expresamente a su examen en virtud de Decreto Real»* (art. 31); la corona se reserva enormes facultades en el gobierno y reglamentación de las dos Cámaras; sanciona las leyes (art. 33) lo que significaba, como certeramente explicaba la Gaceta de 17-4-1834, el derecho a *«veto absoluto en las cuestiones legislativas».*

LOS PRECEDENTES CLASICOS

El debate sobre la formas de gobierno se remonta a la filosofía griega. Heródoto lo retomó, al parecer, de las *Antilogías* —hoy perdidas— de Protágoras, y de la *«Constitución de los Atenienses»* del Pseudo-Jenofonte (I, 5-9). De Hipódamo de Mileto, a través de Ion de Quios o de los pitagóricos, lo recogen Tucídides, Platón y Aristóteles. Y de estos últimos, a través de una obra de Dicearco —también perdida— pasará a Polibio, quien lo aplicará para la interpretación de la Constitución romana.

Efectivamente, una de las primeras referencias que tenemos documentadas sobre la mejor forma de gobierno, se encuentra en el libro III de la *Historia* de Heródoto [29] en el que efectúa una *interpretatio graeca* de una discusión mantenida entre los persas acerca de las bondades y defectos de la monarquía, la oligarquía y la democracia, debate que concluye con la victoria de las tesis monárquicas [30]. Sea por licencia retórica o por ajustarse a la realidad, lo cierto es que el «padre de la Historia» ubica el origen de esta reflexión en la cultura oriental, es decir, más allá del mundo propiamente griego.

Empero, la primera gran reflexión sobre las formas de gobierno y la *correspondencia de cada una de ellas con una clase social o estamento,* se debe, como es bien sabido, al divino Platón (428-347 a.C.). Principalmente en tres de sus diálogos: el *Político* [31], la *República* [32] y *Las Leyes* [33]. Platón concede un valor paradigmático al esquema de las formas de gobierno, y así, mientras en la *República* sigue la secuencia degenerativa que va desde la aristocracia, timarquía, oligarquía, democracia, hasta la tiranía, sin embar-

---

29. Heródoto, *«Historia»*, III, 80-81, ed. Gredos, trad. Carlos Schrader.

30. Heródoto, cit. p. 158, nota 391. Vid. al respecto J. de Romilly, *«Le classement des constitutions d'Herodote á Aristote»*, en Revue des Etudes Grecques, 72 (1959), p. 81-99; K. von Fritz, *«The theory of the Mixed Constitution in Antiquity»*, N. York, 1954, p. 63 ss.; K. Wüst, *«Politisches Denken bei Herodot»*, Würzburg, 1935, p. 55. Sobre Protágoras como posible fuente de inspiración de Heródoto vid. F. Lasserre, *«Hérodote et Protagores: le debat sur les constitutions»*, Museum Helveticum, 33 (1976) p. 65-84.

31. Platón, *«El Político»*, ed. Centro de Est. Constitucionales, trad. A. González Caro, Madrid, 1981.

32. Platón, *«República»*, ed. Alianza, trad. Fernández-Galiano, Madrid, 1988.

33. Platón, *«Las Leyes»*, ed. Centro de Est. Constitucionales, trad. J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1983.

go en el *Político* recurre a la clasificación más universal de las tres formas puras de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) con sus tres formas degeneradas correspondientes (291 d y 301 ss.). Las reflexiones de Platón introducen un factor capital: existen *tres tipos de hombres* según la composición metálica de su alma (*República* 415 a). Los hombres formados de oro son los capacitados para mandar; los de plata, los auxiliares, especialmente dotados para guardar la ciudad, finalmente los de bronce y hierro, los artesanos y labradores. La perfección de una forma de gobierno dependerá de que los hombres más valiosos, los de oro, ocupen las magistraturas más altas del Estado, pues de otro modo, el gobierno degenera hasta que *«la ciudad parecerá cuando la guarde el hombre de hierro o el bronce»* (*República* 415 c). Platón hace observar que existen *«tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno»*, aunque es partidario de aquellas que estén dirigidas por hombres de oro, o a lo sumo de plata (aristocracia y timarquía) y reacio a la participación exclusiva del pueblo en la política (democracia) por predominar en él las almas de inferior condición, salvo que se combine esta forma de gobierno con otras superiores. El esquema platónico contenido en la *República* 544 y en el *Político* 302 c, d y e es el siguiente:

Funciones indoeuropeas	**Caracteres humanos**	**Forma pura de gobierno**	**Forma degenerada de gobierno**
1.ª función	filósofo (hombre de oro)	Monarquía	Tiranía
2.ª función	guerrero (hombre de plata)	Aristocracia o Timarquía	Oligarquía
3.ª función	campesino y artesano (hombre de bronce y hierro)	Democracia	Anarquía

No parece que Platón utilizara sus modelos para encubrir intereses estamentales que implicasen bien un trato de favor a las clases altas, bien un sistema de castas rígido y endogámico. De hecho, Platón describe un minucioso sistema de selección de los niños para determinar, tras una etapa de pruebas (*República* 413-

414) su adscripción a una de las tres clases. Si el hijo de un hombre de oro no posee su misma calidad metálica en el alma, *«el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarse, sin la más mínima consideración, a la clase de los artesanos y labradores» (República* 415 b). Viceversa, si de un labrador nace *«un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo» (República* 415 c). Para evitar la ambición de riquezas en estas dos clases de ciudadanos no les estará permitido *«manejar ni tocar el oro y la plata» (República* 417 c) ni tener propiedad alguna. Con razón se ha afirmado que Platón no propone un modelo de *equilibrio social,* sino más bien un modelo de *justicia política* consecuencia de una *división del trabajo* acorde con la capacidad y aptitud de cada ciudadano. Consciente de que las diferencias económicas entre las funciones o grupos sociales generaban injusticias y desórdenes, la solución más óptima partía de abolir la riqueza entre las clases de filósofos y guardianes de la ley. Pero esto sólo no bastaba; era necesario establecer mecanismos de *contrapesos* en las diferentes partes de la ciudad. Esto llevó a Platón a diseñar una compleja concepción del *gobierno mixto.*

En rigor, Platón es el primer autor del que tenemos constancia de que desarrollase el principio político del *gobierno mixto.* Lo verifica en *Las Leyes* siguiendo un modelo más real y plausible que el contenido en *La República,* sin perder la referencia de este último. Todo su sistema descansará en las arcaicas *concepciones trifuncionalistas indoeuropeas* de la política: hay *tres funciones* sociales básicas que toda comunidad ha de regular necesariamente —gobierno, defensa, producción—; hay una adscripción natural de cada individuo a una de estas funciones conformando clases o estamentos sociales —filósofos-gobernantes, guardianes, comerciantes y campesinos—; del predominio de una de estas clases o estamentos en el gobierno de la ciudad, se originan determinadas formas políticas —monarquía, aristocracia, democracia— que irremisiblemente degeneran en otras; cada forma de gobierno, como cada estamento, personifica o encarna uno de los *tres poderes* institucionales de modo que sólo armonizando estos tres poderes para que se frenen o moderen mutuamente, hallaremos la forma de gobierno más sabia *(Leyes* 692 c). Esto último requiere una explicación más detallada.

Siguiendo las doctrinas trifuncionales, Platón concibe *tres*

elementos en toda sociedad a los que corresponde una virtud política. La primera función es la de *gobierno* de la ciudad, desempeñada por la clase o grupo menos numeroso —los filósofos guardianes— caracterizados por la virtud de la prudencia *(República* 428 e y 445 c). La segunda función del Estado es la *defensa* de sus ciudadanos, a cargo de los guardianes de la ley, siendo su virtud por excelencia el *«valor adquirido tras una esmerada y selecta educación»* (429 c). La tercera función del Estado es la *producción* de bienes y alimentos, labor específica de campesinos y comerciantes, únicos a los que se permite el acceso a la propiedad, dado que *«su placer e inclinación es la ganancia»* (581 a), la *«templaza en los placeres y deseos es la principal virtud que debe inspirarles».*

A estas tres funciones básicas se adscriben todos los ciudadanos —lo hemos visto— según su naturaleza interior (hombres de oro, plata o bronce-hierro). Sin embargo, mientras en la *República* se mostraba favorable a un gobierno aristocrático en el que una minoría dirigente imponía sus criterios a la mayoría, en Las Leyes se decanta por un modelo *mixto* más pragmático. Quizá la observación de los hechos le había llevado a la conclusión de que en las formas de gobierno *exclusivamente* aristocráticas, oligárquicas o democráticas *una sola facción se impone a las demás por la fuerza,* de modo que la paz y la justicia social sólo podía alcanzarse *moderando* y *equilibrando* el poder de todas las facciones. Aristocracia, timarquía o democracia no son propiamente regímenes o «legalidades instituidas», sino comunidades *«sometidas y esclavizadas a una determinada porción de ellas mismas, y cada uno recibe el nombre del poder de su amo» (Las Leyes* 713 a). En la monarquía o aristocracia un individuo o un grupo reducido se impone al resto, en las democracias, las mayorías arrasan la excelencia de los más notables. Ninguna de estas formas de gobierno *por sí sola «ha alcanzado la justa medida»* (693 e). ¿En qué consiste esta justa medida?. En una sabia mezcla de sendas formas de gobierno *«destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas o una combinación de diversos principios de diferente tendencia, de tal modo que esas diversas tendencias se contrapesen recíprocamente»,* dirá Sabine [34]. Un ejemplo de mixtura está en el procedimiento de selección de magistrados y consejeros siguiendo un doble sistema *(Las Leyes* 758 a); primero por votación de la asam-

34. G. Sabine, *«Historia de la teoría política»,* Madrid, 1983, p. 67.

blea de ciudadanos (democracia), pero entre candidatos que previamente superan un determinado nivel de rentas (oligarquía) y de entre los elegidos, se procede a otra elección por sorteo para evitar el predominio de los intereses de las clases más altas.

Sin embargo, donde Platón se muestra más clarividente es en *Las Leyes,* párrafos 691 d-692 en donde desarrolla la idea de la *monarquía moderada* por el control recíproco de los *tres poderes institucionales: Monarquía colegiada, Consejo* y *Asamblea.* He aquí el texto de Platón (sobre el que lamentablemente se ha reparado poco): *«no existe naturaleza del alma mortal que pueda en caso alguno tener el máximo poder entre los hombres...* (un dios preocupado por los riesgos de un poder absoluto) *produjo una doble línea de reyes y de este modo estrechó más el poder real dentro de la medida...* (un héroe) *viendo aún inflamado de orgullo vuestra autoridad, templó con la fuerza prudente propia de la vejez el vigor arrogante que acompaña al linaje e hizo la potestad de los veintiocho ancianos igual en voto a la de los reyes en los asuntos capitales. El tercer salvador, viendo esta autoridad vuestra aún hinchada e iracunda, le echó como un freno, que fue el poder de los éforos, que asimiló al elegido por sorteo».* De esta forma, la monarquía *«surgida de la mezcla de los elementos convenientes debidamente moderada, se salvó ella misma y vino a ser también causa de la salvación de las demás».*

La primera reflexión de Platón parte de la inevitabilidad de los excesos del poder cuando se ejerce unipersonalmente y sin medida alguna. Para el filósofo griego, el poder, en su origen y evolución histórica posterior, es el poder del rey, o dicho de otro modo; no parece haber otro poder que el monárquico, los otros dos poderes, aristocrático y democrático, son poderes secundarios cuyo único objeto es frenar al primero. Otra reflexión que sale al paso es la consideración de tales poderes como un mal menor frente a la utopía del poder único, ideal y benéfico pero irrealizable ante la incapacidad del gobernante para resistir la ambición. Trae Platón a colación como ejemplo los males sobrevenidos por la ausencia de una única dirección política en la guerra contra los persas, *«con capacidad para moderar los poderes y hacer uno solo de los tres» (Las Leyes* 692 c) salvando Grecia. Como mal menor se acepta el establecimiento de *tres frenos* al poder regio, más llevaderos y legitimados por su origen mágico (un dios, un héroe y un salvador respectivamente, son los creadores de los *tres poderes).* El *primer*

freno consiste en el establecimiento de una *monarquía bicéfala* en constante y mutuo control. El *segundo* límite lo ejercen un *Consejo* de veintiocho ancianos con voto igual al de los reyes en asuntos capitales. El *tercer* freno radica en la *Asamblea* de éforos. Se desprende de lo dicho que el ideal platónico descansa en la esperanza de que los *tres poderes* armonicen su actividad y funcionen como uno solo [35], pero sin dejar de ser tres poderes. En definitiva, que para Platón, el freno y la moderación en el gobierno se alcanza mediante la combinación de los *tres poderes institucionales:*

1.º poder monárquico (colegiado);
2.º poder aristocrático (Consejo de veintiocho ancianos);
3.º poder democrático (Asamblea de éforos).

No se nos oculta que tales poderes son, en última instancia, la *personificación de cada una de las tres formas de gobierno* y que monarquía, aristocracia y democracia, como aclara el propio Platón, *«no son regímenes, sino establecimientos de ciudades sometidas y esclavizadas a una determinada porción de ellas mismas»* de modo que si, como añade el filósofo *«cada uno recibe el nombre del poder de su amo» (Las Leyes* 713 a), *cada poder institucional será la prolongación de los respectivos intereses de los grupos sociales o estamentos real, aristocrático y democrático,* o sea, del rey, nobleza y pueblo. Consciente Platón de que la teoría de las formas puras de gobierno desembocaba a la postre en la práctica, en la tiranía de uno, unos pocos, o la mayoría, en defensa de intereses facciosos, el modelo de *gobierno mixto* vino a salvar los defectos de cada forma pura de gobierno mediante la sabia combinación de las ventajas de todas ellas.

Concluyendo, una de las más novedosas y sugestivas aportaciones de Platón a la historia del pensamiento político es la traspolación de las viejas doctrinas sociales trifuncionales indoeuropeas al terreno de la política, diseñando un modelo de sociedad ideal basado en la existencia de *tres clases* de hombres de acuerdo con la mayor o menor calidad «metálica» de su alma, que originarán *tres formas de gobierno* (monarquía, aristocracia, democracia) según el predominio en cada una de ellas de un estamento o facción; intereses sociales que se personifican en *tres poderes institucionales* cuyo objetivo fundamental es su recíproco freno y moderación,

35. Cfr. Angel Sánchez de la Torre, *«El mito de Cronos en las Leyes de Platón»,* Rev. Fac. Derecho Univ. Comp. n.º 67 (1982), p. 21-63.

pero en especial el poder monárquico por ser el más ejecutivo.

Como certeramente afirma Sergent *«la trifuncionalidad no es una anécdota en la República»* de Platón, sino un punto de vertebración del Estado ideal a partir de la mixtura de las formas de gobierno, la educación del ciudadano, la psicología del ser humano, etc., lo que convierte el pensamiento platónico en *«la más brillante creación griega a partir de la ideología trifuncional»* [36]. Por supuesto que no debió ser el único autor, pero sí el de más peso específico. *«Desde Pitágoras* —comenta Dumézil— *y sin duda antes que él, los filósofos griegos habían especulado mucho sobre la tripartición social de la que sin duda mantenían la concepción desde el pasado indoeuropeo, en el tiempo mismo en que estaba eliminada de la práctica»* [37].

En efecto, las investigaciones de los últimos treinta años han puesto de manifiesto la importancia de la ideología trifuncional en la Grecia arcaica. Así, por ejemplo, a partir del desciframiento de la escritura *lineal B* micénica efectuada en 1952 por M. Ventris, varios autores han descubierto datos sobre el trifuncionalismo y la tripartición social en Micenas [38]. Pero no es necesario irse tan lejos: ahí están los trabajos de J. Vernant sobre el valor trifuncional del *mito de las razas* de Hesíodo [39], de L. Gerschel sobre las *menciones trifuncionales* en Plutarco [40] o de R. Bodeüs relativos a la articulación trifuncional de los *tres Arcontes* encargados respectivamente de la religión, la guerra y la economía, según Aristóteles [41]. Por tanto, no hay empacho alguno en afirmar que las refle-

---

36. B. Sergent, *«Les trois fonctions des indoeuropéens dans la Grèce ancianne: bilan critique»* Annales E.S.C. n.º 6, 1979, p. 1179.

37. G. Dúmezil, *«Mito y Epopeya»*, Madrid, 1977, p. 475.

38. Vid. M. Lejeune, *«Prêtes et prêtresses dans les documents mycéniens»*, en *«Hommages à Georges Dumézil»*, París, 1960, p. 129-139 y A. Yoshida, *«Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce»*, R.H.R., 166 (1964), p. 26.

39. J. Vernant, *«El mito Hesiódico de las Razas. Ensayo de análisis estructural»* en *«Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua»*, Barcelona, 1985, p. 46.

40. Por ejemplo en la vida de *«Licurgo»* V, 10; VIII, 1; X, 1; XII, 1 enuncia sucesivamente tres *politeumata* y tres *rhètra* trifuncionales, vid. Lucien Gerschel en la obra de G. Dumézil, *«Jupiter, Mars, Quirinus, IV; explication de textes indiens et latins»*, París, 1948, p. 170-176. Sobre el trifuncionalismo social en Strabón 383; Eurípides, *«Ion»* 1579-1580; Heródoto V, 66; Plutarco, *«Solón»* 23, vid. E. Benveniste, *«Vocabulario de Instituciones Indoeuropeas»*, Madrid, 1983, p. 189. Diodoro de Sicilia (I, 28, 4-5) refiere la división de los antiguos atenienses según un esquema social trifuncional, vid. estado de la cuestión en B. Sergent, cit. pass.

41. R. Bodeüs, *«Societé athenienne, sagesse grecque et ideal indo-européen»*,

xiones platónicas sobre la naturaleza tripartita de las sociedades humanas, de las formas de gobierno, y de la necesidad de un mecanismo institucional triple que limite o modere el poder, no son sino una *prolongación o extrapolación de viejas concepciones indoeuropeas* surgidas al calor del esquema de las tres funciones sociales reflejo de un modelo cósmico [42].

Debemos a uno de los discípulos de Platón, Aristóteles (384-322 a.C.), un desarrollo más exhaustivo y pragmático de las formas de gobierno. En el libro III, 7 de su *Política* (1279 a-b) sigue el esquema clásico:

Formas políticas (en interés de toda la comunidad)	**Formas degeneradas (en interés exclusivo de quienes gobiernan)**
Monarquía	Tiranía (en interés de uno)
Aristocracia	Oligarquía (en interés de los ricos)
República	Democracia (en interés de los pobres)

Dado que una gran cantidad de personas *«es más difícil de corromper»* (III, 15, 8 *Política* 1286 a), teniendo en cuenta que la aristocracia es el *«gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía el de uno solo, la aristocracia será preferible a la monarquía» (Política* 1286 b) al estar sustentada por más cantidad de hombres buenos. Pero al ser una forma política minoritaria, tiende a restringir o monopolizar las riquezas y el poder, por lo que la mejor forma de gobierno es la república. Precisamente la diferencia entre un gobierno republicano y otro democrático (forma degenerada de aquél) radica en la capacidad del primero para integrar una síntesis o mezcla de las otras formas de gobierno *(Política* 1294 b). De entre las varias mezclas posibles, Aristóteles se decanta por un sistema en el que el poder y riquezas sea compartido por

en *«L'Antiquité classique»* 41 (1972) p. 455 y ss., comentando especialmente la *«Constitución de Atenas»* (56-58) de Aristóteles.

42. Arquetipo trino o *vestigium trinatatis* que parece la secularización de un esquema religioso o psicológico en la opinión de Max Imboden, *«Die Staatsformen. Versuch einer psychologischem Deutung staatsrectlicher Dogmen»*, Basel, 1959, pp. 46 y ss.

«la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades». Consecuentemente, introduce la *forma mixta* de democracia y oligarquía como mejor gobierno de una comunidad, pues sólo en ella se desarrolla una poderosa clase media. Efectivamente en todas las ciudades hay *tres clases* de personas, *«los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros» (Política* 1295 b, pr). Pero dado *«que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas».* Además, son precisamente las clases medias *«las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan»,* mientras que los ricos y poderosos *«ni quieren ni saben obedecer»* y los pobres *«son demasiado serviles» (Política* 1295 b). Se deduce de ello que para el buen gobierno de la ciudad es necesario un *elemento intermedio «numeroso y más fuerte que los otros dos, o si no, que cada uno de los otros, añadiéndose a un elemento produce equilibrio e impide que se produzcan los excesos contrarios» (Política* 1295 b), es decir, una oligarquía o una democracia.

Nótese el paso dado por Aristóteles sobre su maestro Platón. Mientras éste vinculaba cada forma de gobierno al predominio en el poder de una casta o estamento de origen mágico o divino, Aristóteles introduce el concepto de clase social *económica* para explicar las diferencias entre las tres formas de gobierno, resolviendo a favor de la necesidad de un equilibrio sociopolítico que descansa en la clase media. Las *tres clases funcionales* de Platón: filósofos, guerreros y comerciantes son, en Aristóteles, *tres clases económicas* cuya aparente función es lograr un equilibrio de intereses que se traduzca en un orden político.

Aristóteles concreta un paso más al experimentar que los *tres poderes o elementos del Estado (deliberativo, ejecutivo* y *judicial)* son los que determinan un buen gobierno: *«si estos elementos están bien establecidos, necesariamente lo está el régimen, y los regímenes difieren unos de otros en lo que difieren cada uno de estos elementos» (Política* 1297 b). Estos tres elementos o *«poderes»* son: *«el que* ***delibera*** *sobre los asuntos de la comunidad; el segundo es el referente a las* ***magistraturas,*** *y el tercero a la administración de la justicia» (Política* 1298 a pr.). Según Aristóteles, el *elemento deliberativo* (Asamblea) puede aportar perfiles democráticos, oligárquicos o aristocráticos según los criterios que se empleen para seleccionar los integrantes de dicha Asamblea y la for-

ma de deliberar, pero en cualquier caso lo óptimo es que *«los que deliberan sean elegidos o nombrados por sorteo en número igual entre las distintas clases» (Política* 1298 b). Respecto al *elemento ejecutivo,* que tiene encomendado *«decidir y ordenar» (Política* 1299 a), Aristóteles vuelve a examinarlo según que esté en manos de *«gentes educadas»* (aristócratas), los ricos (oligarcas) o los hombres libres (democracia) extendiéndose en las combinaciones posibles para decidir quienes nombran a los magistrados y los requisitos de los candidatos. Igualmente, al referirse al tercer elemento del Estado, *el judicial,* el estagirita insiste en efectuar una clasificación *tripartita:* son tribunales democráticos los *«nombrados entre todos los ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos»,* oligárquicos cuando *«se eligen entre algunos ciudadanos y deciden sobre todas las cuestiones»* y aristocráticos [43] cuando *«en parte de sus miembros entre todos los ciudadanos y en parte entre algunos» (Política* 1301 a).

En resumen, Aristóteles parte de la reflexión platónica sobre las formas de gobierno y la limitación del poder efectuando una reelaboración más pragmática, aunque relativamente novedosa, en la que introduce e interrelaciona los siguientes factores: a) las *tres formas positivas de gobierno* y sus correspondientes formas degradadas, b) las *tres clases sociales económicas* representativas de cada una de las formas de gobierno, c) la existencia de *tres elementos o poderes* en el Estado (deliberativo, ejecutivo y judicial), d) la necesidad de un *equilibrio* entre las tres clases sociales sobre la base del predominio de la mayoritaria clase media, e) la necesidad de mezcla o síntesis entre las formas de gobierno, las clases sociales y los poderes del Estado para alcanzar un gobierno óptimo; el *gobierno mixto,* pues *«opinan mejor los que mezclan más, pues el régimen compuesto de más elementos es mejor» (Política* 1266 a).

El fondo *indoeuropeo* de los esquemas tripartitos de Aristóteles no puede estar más claro: las formas de gobierno se corresponden, al menos teóricamente, con las tres funciones indoeuropeas (1.ª función religiosa y soberana, 2.ª función guerrera y 3.ª función productiva) de modo que al pretender un equilibrio o mezcla se

43. Aristóteles, *«Política»,* ed. Gredos, trad. M. García Valdés, Madrid, 1988. Aristóteles equipara aristocracia y república, cfr. *Pol.* IV, 11, 2, 1295 a. Vid. Werner Jeager, *«Aristóteles; base para la historia de su desarrollo intelectual»,* México, 1946 y Norberto Bobbio, *«La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico»,* Torino, 1976, p. 42-43.

han repartido los tres poderes o elementos del Estado (que al menos idealmente también tienen un valor trifuncional: el elemento ejecutivo es de 1.ª función, el judicial de 2.ª función y el deliberativo de 3.ª función) entre las tres clases sociales predominantes en cada forma de gobierno. Por tanto sólo escaparía a un valor trifuncional la consideración meramente económica de las tres clases sociales que hace Aristóteles. Sin embargo en el libro VII,9 de su *Política,* dedicado a las funciones sociales de la ciudad ideal, el estagirita completa por fin su visión del orden social. Hay dos funciones principales en la ciudad; la deliberativa y la militar. Ambas se asignan al mismo grupo de personas pero en diferentes etapas de su vida, pues *«cada una de estas dos funciones corresponde a la distinta madurez de la vida y una requiere prudencia y otra fuerza».* Como la naturaleza *«ha dado la fuerza a los más jóvenes y la prudencia a los más viejos»* se adjudicarán las funciones militares a los jóvenes y las deliberativas, además de las sacerdotales, a los adultos. Finalmente *«debe separarse por clases la ciudad y ser distinta la clase militar de la de los agricultores»* (1329 b, pr), por lo que, en definitiva, hay tres clases funcionales en la ciudad ideal de Aristóteles: agricultores y labradores de una parte, y militares de otra, y dentro de éstos, los más adultos serán los sacerdotes y los gobernantes: *«Así pues se han indicado los elementos sin los cuales no puede constituirse una ciudad y cuántas son las partes de la ciudad: labradores, artesanos y toda clase de jornaleros son necesarios a las ciudades, pero partes propias de la ciudad son la clase militar y la deliberativa, y cada una de éstas están separadas entre sí, ya sea siempre o alternativamente» (Política* 1239 a).

Frente a la concepción aséptica, genérica y objetiva de Aristóteles, Polibio (280-140 ? a.C.) efectuará una de las primeras manipulaciones de la teoría de las formas de gobierno con el fin de demostrar cómo, mediante un *gobierno mixto, «los romanos llegaron en apenas cincuenta y tres años a dominar casi toda la tierra, hecho que no ha tenido nunca precedente alguno»* [44]. Griego de nacimiento, incorporó los esquemas políticos helénicos al pensamiento romano. Hay, según él, tres formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia *(Historia* VI, 3.5) que degeneran respectivamente en tiranía, oligarquía y oclocracia (anarquía) (VI, 3.9-4.6).

---

44. Polibio, *«Historia»* I, 1.5, Ed. Gredos, trad. M. Balasch Recort, Madrid, 1981.

Sin embargo ninguna de las tres primeras es, por sí sola, la mejor, pues la experiencia demuestra *«que la mejor forma de gobierno es la que se compone de las tres mencionadas»:* la *constitución mixta*. Según Polibio, esa es precisamente la forma de gobierno que ha dado tantos éxitos a Roma. Los *tres cuerpos* de la República romana son las *magistraturas* (elemento monárquico), el *Senado* (elemento aristocrático), y el *pueblo* (elemento democrático) (VI, 11, 11). Polibio presupone, por tanto, que cada órgano *personifica una función política*. Los cónsules la de mandar, ordenar y proponer leyes; el Senado, además de distribuir cierta parte de los tributos, tiene competencias judiciales en determinados delitos, facultades en política exterior, etc. y el pueblo es quien tiene la última palabra a la hora de sancionar las leyes, declarar la guerra o concluir la paz, firmar tratados, proveer cargos públicos, etc. La atribución de competencias a cada órgano está diseñada de tal manera que toda decisión necesita del concurso de los otros órganos. Por eso, la *constitución mixta* deviene del equilibrio de funciones o poderes, cooperando u oponiéndose entre sí (VI, 15, 1). *«En cualquier situación esta estructura se mantiene debidamente equilibrada, tanto, que resulta imposible encontrar una constitución superior a ésta»* (VI, 18, 1-2). Cuando uno de los órganos o brazos pretende un poder que no le corresponde *«al no ser los tres brazos independientes, ninguno de ellos llega a vanagloriarse demasiado y no desecha a los restantes»* (VI, 18, 7). Polibio cita, como antecedente de este modelo político, la constitución espartana de Licurgo: para evitar que las tres formas de gobierno degeneren las mezcló para que ninguna tuviera *«un sobrepeso ni prevaleciera demasiado, sino equilibrada y sostenida en su nivel»*. Describe el sistema de equilibrio institucional de los tres órganos o estamentos sociales con una retórica que será reutilizada siglos más tarde por políticos y filósofos del siglo XVIII y XIX: *«la realeza no podía ensoberbecerse por temor al pueblo, porque a éste se le había concedido competencia suficiente en la constitución: el pueblo, por su parte, no podía aventurarse a despreciar a los reyes por el miedo que le infundían los ancianos, quienes, elegidos por votación, según sus méritos, se aprestaban siempre a decidir con justicia»* (VI, 10).

Mientras en Aristóteles el *equilibrio social* radicaba en el predominio de la clase media, en Polibio el equilibrio se alcanza —y ésta es su principal contribución a la filosofía política— mediante la *interdependencia institucional de los tres órganos* básicos de la

república romana [45]. Presumiblemente la lectura de Platón y Polibio es lo que sugerirá a Montesquieu la idea de un poder político limitado por el contrapeso recíproco de sus instituciones fundamentales de modo que únicamente alcanzando un equilibrio entre ellos, sin predominio de ninguno, los tres puedan marchar al unísono.

Uno de los últimos autores de la antigüedad clásica que utiliza el argumento de las *formas de gobierno* y de la búsqueda de la ciudad ideal es Cicerón (106-43 a.C.). Sin embargo no aporta rasgo alguno de originalidad. En su *«De Republica»* [46] se decanta, siguiendo a Polibio, por el *gobierno mixto y moderado* (I, 35, 54; I, 45, 69), en el que exista *«un equilibrio de derecho, deber y poder, de suerte que los magistrados tengan la suficiente potestad, el Consejo de los hombres principales tengan la suficiente autoridad, y el pueblo tenga la suficiente libertad»* (II, 33, 58).

De hecho, la recepción medieval de la concepción del *gobierno mixto,* conducida de la mano de Santo Tomás de Aquino, se producirá precisamente tras la reflexión sobre las obras de Platón, Polibio y muy especialmente de Aristóteles. Las reelaboraciones del aquinate se localizan fundamentalmente en los *«Commentaria in VIII libros politicorum Aristotelis»,* en *«De regimine principium»* (escrita en parte por su colaborador Tolomeo de Luca) y en la *«Summa Teologica».* Su visión de las tres formas rectas de gobierno y las tres corruptas es esencialmente la griega: monarquía-tiranía, aristocracia-oligarquía, democracia-demagogia. Abiertamente partidario del sistema monárquico en *«De regimine principium»* (vid. cap. VI), ya al final de su vida, matizará en la *Summa Teologica* (1-2, q. 95, a.4) la necesidad de moderar esta forma de gobierno mediante un *régimen mixto* [47]. Y ello atendiendo a dos cuestiones: *«primero, que todos tengan parte en el gobierno, pues por ello se conserva la paz del pueblo»;* en segundo lugar, organizando el poder mediante un sistema mixto que integre las tres formas de gobierno más rectas. *«Tal es, en verdad* —concluye el aquinate— *todo régimen bien combinado de monarquía, en cuan-*

45. N. Bobbio, cit. p. 52.

46. Cicerón, *«Sobre la República»,* ed. Gredos, trad. Alvaro D'Ors, Madrid, 1984.

47. M. Demongeot, *«La théorie du régime mixte chez S. Thomas d'Aquin»,* s.l. (1927) p. 134, Ch. Mercier, *«République ou monarchie. Etude comparée de la pemsée D'Aristote et de S. Thomas»* en Revue Thomiste, 8 (1925), p. 101-123.

to que uno rige y preside sobre todos; de aristocracia, en cuanto que un crecido número participa en el régimen, según la virtud; y de democracia, es decir, de gobierno popular, en cuanto que los gobernantes pueden ser elegidos del seno del pueblo, y al pueblo pertenece la elección» (Summa Teologica 1-2, q. 105, a.1).

La aportación de Santo Tomás a la politología consiste, pues, no sólo en la recuperación del pensamiento aristotélico relativo a las formas de gobierno y a las bondades del *régimen mixto,* sino, además, en la incorporación al debate de un elemento novedoso; la idea de que el poder político pertenece por derecho natural a la comunidad quien lo cede a una, alguna o muchas personas para que lo ejerzan como representantes o gerentes, idea que convertirá al tomismo en algo más que un aristotelismo de rostro cristiano [48].

EL RENACIMIENTO ANGLOSAJÓN: LA TRIESTAMENTALIZACIÓN DEL PODER COMO LÍMITE A LA DISCRECIONALIDAD DEL MONARCA

A finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, la teoría del *gobierno mixto* va a tener una expansión inusitada en Inglaterra. Es un argumento político recurrente en autores como John Aylmer, Thomas Smith, John Hooker, John Fortescue, John Ponet, Thomas Cartwright, Robert Parsons, Philip Hunton, Edward Hyde, Henry Care, Robert Filmer, John Locke, etc. [49] con significado polivalente. El propio Carlos I lo utilizará en sus discursos. Por supuesto que la teoría del gobierno mixto y la distribución de poderes o funciones que ella llevaba implícita *no* surge con la recepción en Inglaterra de las reelaboraciones italianas o francesas personificadas en los *«Discorsi supra la prima Deca de Tito Livio»* (1513-1519) de Maquiavelo, o *«Les Six Livres de la Republique»* (1576) de

48. Vid. W. Ullman, *«Historia del pensamiento político en la Edad Media»*, Barcelona, 1983, p. 166 ss.

49. Para la siguientes páginas me baso fundamentalmente en Corinne C. Weston, *«The theory of Mixed Monarchy under Charles I and After»*, en English Historical Review (1960) pp. 426-443 y *«English Constitucional theory and the House of Lords,* 1556-1832», New York, 1965; Bernard Cottret, *«Le roi, les lords et les communes. Monarchie mixte et états du royaume en Angleterre (XVI-XVIII siècles)»*, Annales ESC, enero-febrero, I (1986) p. 127-150. Desde un punto de vista más general vid. Ruth Mohl, *«The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature»*, New York, 1933, pp. 97-360.

Jean Bodin. Las reflexiones sobre las obras de Aristóteles y Polibio se desarrollaron en Inglaterra parejamente a las especulaciones sobre la naturaleza del gobierno inglés. Ya Fortescue, a mediados del siglo XV, había comenzado a familiarizar a los analistas ingleses con el *gobierno mixto* y la concepción *trifuncional o triestamental de la sociedad* al vincular eficazmente cada uno de los tres estamentos de la sociedad inglesa con una de las tres formas de gobierno [50]. Al parecer era una asociación frecuente en los escritos de cualquiera de los Tudor o de sus consejeros, del estadista isabelino sir Thomas Smith, el líder presbiteriano-puritano Thomas Cartwright o del polémico jesuita Robert Parsons [51].

John Aylmer escribirá en *«An Harborowe for Faithfull and Trewe Subjects»* (Strasbourg, 1559, p. 27) que *«el régimen de Inglaterra no es ni una simple monarquía, como algunos quieren hacer creer, ni una oligarquía o una democracia en estado puro, sino una mezcla sabia de estas tres formas... Paralelamente, el Parlamento consta de tres estados; el rey, o la reina, que representa a la monarquía; los nobles, que constituyen la aristocracia; mientras que los burgueses y caballeros son la democracia»* [52]. Tal formulación, claramente inspirada en Polibio y principalmente en Platón [53], es de suma trascendencia dado que a partir de ese momento va a ser aducida en Inglaterra para justificar un *reparto triestamental del poder.* Dicho de otro modo, las primeras reflexiones sobre la necesidad de una *distribución* (no división) *de los poderes* del Estado se van a producir en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII, y precisamente provocadas por el debate de las *tres formas de gobierno.*

---

50. Por otra parte, las especulaciones intelectuales sobre el trifuncionalismo de la sociedad anglosajona son antiquísimas. Aparecen ya entre la sociedad celta insular con enorme profusión hasta que son reordenadas tras el impacto de la cultura clásica y el cristianismo. Uno de los primeros frutos de esta confluencia fue la interpretación antropomórfica de la realeza, asentada sobre los tres estamentos (sacerdotes, guerreros, campesinos), efectuada por el rey Alfredo el Grande al traducir el año 897-898 *«De consolatione Philosophiae»* de Boecio (II, 17), vid. sobre la tripartición social entre celtas y germanos Javier Alvarado, *«Del trifuncionalismo indoeuropeo a los tres Estados: derecho e ideología de las élites en la Edad Media española»,* Anuario jurídico y Económico Escurialense, XXIV (1992) p. 398 y ss.

51. C. Weston, *«The theory of Mixed...»,* cit., p. 427.

52. Cit. por C. Weston, p. 427.

53. Ejemplo del recurso al platonismo es la cita de la República de Platón efectuada en la polémica entre el cardenal Pole y Thomas Starkey relativa a la legalidad del matrimonio entre Enrique VIII y Caterina; vid. R. Mohl, cit. p. 163.

En 1572 John Hooker vuelve a trasladar el modelo del *gobierno mixto* griego a la monarquía inglesa, y en 1583 Thomas Smith insiste en la idea de la monarquía mixta como modelo de equilibrio entre el rey, Lores y comunes [54]. Sin embargo en 1603, tras la muerte de Isabel I de la dinastía Tudor, es entronizado en Inglaterra Jacobo I de Escocia. Los Estuardo protagonizarán un largo período de conflictos con el Parlamento a causa de sus concepciones absolutistas y teocráticas del poder, lo que desembocará, como es sabido, en la decapitación de Carlos I en 1649, la restauración absolutista de Carlos II en 1660 y la revolución de 1688 que dará paso a la monarquía «constitucional» de Guillermo de Orange. Todos estos momentos críticos van a coincidir con un incremento de la dialéctica política en el que *la teoría del gobierno mixto tendrá un papel decisivo.*

Efectivamente, los modos absolutistas de los Estuardo van a orientar a la clase intelectual y política inglesa en dos concepciones enfrentadas [55]: los partidarios de un *modelo político oficial-real,* como Hyde, Colepeper, Henry Ferne, Dudley Digges, John Spelman, John Bramhall, etc. caracterizado por la concepción sacralizada de la monarquía (práctica de la unción regia), el absolutismo político y la definición real de los tres estados (coloca al rey como árbitro por *encima* y *fuera* de los tres estados del clero, nobleza y burguesía). Y los seguidores de un *modelo parlamentario,* como Charles Herle, Philip Hunton, Henry Parker, etc., de características opuestas: secularización de la realeza, vertebración de la política en torno al Parlamento, órgano de máxima representación de los tres estados, inclusión de la monarquía como un estado más, conformando el primer estado, el clero y nobleza el segundo, y la burguesía el tercero.

El enfrentamiento entre Carlos I y el Parlamento llegó a uno de sus puntos culminantes en junio de 1642, cuando, tras una tensa negociación, el monarca firmó el día 18, un documento plegándose a las exigencias del Parlamento: *«Dado que existen tres clases de*

---

54. El paso del modelo universal al modelo inglés parece producirse durante el siglo XVI. Así, en 1572 John Hooker publica *«De modus teneti Parliamentorum»,* traducida al inglés en 1772 en Exeter bajo el título *«The Order and usage of the Keeping of a Parliament in England»* (reeditado por F. Snow, *«Parliament in Elizabetham England»,* Yale University Press, 1972, pp. 152-240) en cuya página 152 menciona a cuatro estados —rey, lores, comunes y clero—, es decir, que la monarquía ha desplazado al clero de su universal primera función.

55. Vid. C. Weston, *«The theory of Mixed...»* cit. p. 430-431.

gobierno entre los hombres, a saber; la monarquía absoluta, la aristocracia y la democracia, y que las tres tienen sus ventajas y sus inconvenientes propios, nuestros antepasados, en su gran sabiduría, han hecho de manera que esta monarquía, por una sabia combinación que la mesura o prudencia humana permite, asimile las ventajas de estas tres formas, proscribiendo sus inconvenientes. Mientras que el equilibrio more entre los tres estados, y continúen como apacible río su camino, extenderán la fertilidad y fecundidad sobre sus orillas: inversamente, todo desbordamiento sembrará el diluvio y la desolación. La monarquía absoluta tiene el riesgo de desembocar en tiranía; la aristocracia en facciones y divisiones; la democracia en desorden, violencia y libertinaje. Por el contrario, la ventaja de la monarquía es que ella unifica la nación bajo un solo jefe para resistir una invasión extranjera o el desorden interno en el país; la aristocracia permite a los más inteligentes servir al Estado con sus consejos en beneficio de todos; la democracia es útil en cuanto que contribuye a la libertad, el valor y el trabajo» [56]. Los ecos aristotélicos resuenan en el texto. Hay una mención a las virtudes y defectos de las *tres formas de gobierno,* un reconocimiento de la *monarquía mixta* como única forma de mantener el *equilibrio de poder* entre los *tres estados,* incluyendo como tal al propio monarca (rey-cámara de Lores-cámara de Comunes), y una referencia al papel consejero de la nobleza. No se habla tanto de *división de poderes* como de un *reparto triestamental del poder.* Carlos I es forzado a admitir, incluso, que las dos Cámaras legislen sin su concurso en caso de grave crisis [57]. Este texto refleja, además, otro hecho significativo, a saber; que a partir de ese momento la teoría del *gobierno mixto* iba ligada a la idea de un *pacto social interestamental* que mantuviera un cierto equilibrio político y frenara los excesos. Así, Philip Hunton en su *«Tratado sobre la monarquía»* o su *«Catecismo Político»* defenderá en 1643 la monarquía mixta como medio de controlar los desequilibrios políticos sobrevenidos por la preponderancia de uno de los *tres estados* [58]. Por tanto, nuevamente el debate sobre la mejor forma de gobierno, se centrará en la necesidad de una sabia mezcla

56. J.P. Kenyon, *«The Stuart Constitution-Documents and Commentary»,* Cambridge, 1966; la cita de *«His Majesties Answer to the XIX Propositions of Both Houses of Parliament»* de Carlos I en p. 21.

57. Vid. C. Weston, *«The theory of Mixed...»* cit. p. 435-436.

58. Vid. B. Cottret, cit. p. 135-136.

de las tres formas de gobierno. Pero la novedad consistirá ahora en que el *equilibrio* que se pretende es más *político* que social, económico o moral en cuanto que es concebido como un *reparto de cuotas de poder entre los tres estamentos* con el fin de alcanzar una mayor operatividad en los órganos políticos. El gobierno mixto no es concebido ya como una teoría filosófica que combina genéricamente las virtudes de tres formas ideales de gobierno, sino como una ideología eficaz que *legitima un papel activo e intransferible a cada uno de los tres estados en el ejercicio del poder.*

El auge de las tesis parlamentarias en los últimos años del reinado de Carlos I, obligaron a Thomas Hobbes a exiliarse a Francia. Allí, escribiría, entre los años 1640 y 1650, su Leviathán, ensalzando el absolutismo monárquico y compaginando sus tareas intelectuales con las de tutor del futuro rey Carlos II. En dicha obra dedica importantes páginas a presentar convincentes argumentos sobre las virtudes de una monarquía absoluta y los defectos de la aristocracia, la democracia y de cualquier otra forma de *gobierno moderada o mixta*. De hecho, para Hobbes, *«un gobierno limitado no es una monarquía, sino una democracia, o una aristocracia»* [59]. Consecuentemente el gobierno mixto *«no es un gobierno, sino una división del Estado en tres facciones, a lo cual llaman monarquía mixta, que ciertamente no consiste en un Estado independiente, sino de tres facciones independientes, y tampoco se trata de una persona representativa, sino de tres... Por tanto, si el rey representa la persona del pueblo, y la asamblea general también representa la persona del pueblo, y otra asamblea representa la persona de una parte del pueblo, no son una persona sola, ni un solo soberano, sino tres personas y tres soberanos»* [60]. Concluye

59. Thomas Hobbes, *«Leviathan»*, cáp. 19, p. 161, de la ed. de Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1989. Sobre su visión de las formas de gobierno, vid. Richard Peters, *«Hobbes»*, London, 1967, p. 223.

60. *Leviathan* cáp. 29, pp. 263-264. Las tres facciones son el rey, los nobles (aristocracia) y los comunes (democracia). Vid. al respecto Leo Strauss, *«The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis»*, Chicago, 1952, con interesantes comparaciones de fragmentos de la *«Retórica»* de Aristóteles con las obras de Hobbes en p. 36 ss.; M.M. Goldsmith, *«Hobbes's s. Science of Politics»*, New York, 1966, p. 175; F.S. Mc Neilly, *«The Anatomy of Leviathan»*, New York, 1968, p. 159 ss.; Simone Goyard-Fabre, *«Le Droit et la Loi dans la Philoswophie de Thomas Hobbes»*, París, 1975, p. 147 ss.; François Rangeon, *«Hobbes. Etat et Droit»*, París, 1982, p. 101. Agradezco a la profesora Mercedes Gómez Adanero el haberme facilitado el acceso a estas obras. Ultimamente ha publicado un trabajo su-

Hobbes afirmando que el *gobierno mixto* es una enfermedad del Estado.

Durante el intervalo republicano que siguió a la decapitación de Carlos I (1649-1660) una de las obras que con más relevancia prolongará el pensamiento aristotélico en el terreno político será la *«Oceana»* de Harrington [61], dedicada a Cromwell. *«Oceana»* es la república perfecta, la Inglaterra del futuro. Partiendo de las tesis socioeconómicas de Aristóteles, Harrington explica que las formas de gobierno dependen de la desigual distribución de tierras y propiedades, de suerte que el *equilibrio político* sólo puede obtenerse cuando ninguna de las tres clases o estamentos posee tanta tierra como para agobiar a las otras dos. Así, si la nobleza posee demasiada tierra, el estado llano es explotado por ella. Pero si se otorgan sin límite tierras al pueblo, disminuirán peligrosamente los recursos de la nobleza. La guerra, en última instancia, es consecuencia de estos desequilibrios. De las tres formas de gobierno Harrington se decanta por una *democracia* sustentada en los *tres órdenes,* es decir, una *democracia mixta* (recuérdese que la monarquía había sido abolida en 1649) inspirada en los principios de la redistribución de tierras, la rotación de las magistraturas que eviten la corrupción y la separación de poderes. La aportación de Harrington a la historia del *gobierno mixto* y del principio de la *separación de poderes* consiste en la inequívoca asignación, *a cada uno de los tres órdenes, del exclusivo ejercicio de un poder político.* Así, describirá la República ideal como *«un gobierno establecido sobre una ley agraria equitativa, sobre la que se alza la estructura de los tres órdenes; el senado que discute y propone, el pueblo que resuelve y la magistratura que ejecuta»* [62]. Hay, por tanto, un *poder deliberativo* asignado a la nobleza (aristocracia), un *poder «confirmativo»* atribuido a los comunes (democracia) y un *poder ejecutivo* que corresponde a las magistraturas de la República.

La restauración de los Estuardo en 1660 marcará otro momento recurrente de la teoría del *gobierno mixto,* precisamente

---

gestivo A. Torres del Moral, *«La Teoría política de Hobbes: un temprano intento de síntesis metódica», Boletín de la Facultad de Derecho de la UNED,* n.º 1 (1992), pp. 237-266.

61. Harrington, *«Oceana»* Londres, 1656 (red. S.B. Liljegren, Heidelberg, 1924).

62. Harrington, *«Oceana»*, p. 33.

porque se la combate. Uno de los principales artífices de la restauración de Carlos II, Edward Hyde (Lord Clarendon) opinaba que el manuscrito de Carlos I de 18 de junio de 1642 menoscababa la autoridad real al situarla en paridad con los otros dos estados. Rechazaba el *gobierno mixto* porque era partidario de elevar al clero desde el segundo estado y ubicarlo en el primer estado de modo que el rey quedase *fuera y por encima* de la composición triestamental del país en calidad de poder supremo [63]. Una de las víctimas de la depuración política llevada a cabo por los absolutistas, Sir Henry Vane, aducirá en 1662 en defensa de su adhesión a la teoría del *gobierno mixto* el propio texto de Carlos I de 1642: *«El difunto rey en su respuesta a las diecinueve proposiciones del Parlamento dio una definición clara y concisa de la naturaleza del gobierno monárquico... El rey, cuando actúa en conjunción con el Parlamento es maxime rex. Las dos Cámaras concurren al ejercicio del poder real y al apoyo del trono. Además, como observó correctamente el difunto rey, el equilibrio de los tres estados puede garantizar por sí mismo el éxito de nuestra constitución»* [64]. La lógica de la repartición triestamental del poder político llevaba a Vane a afirmar que el rey no podía legislar sin la aprobación del Parlamento y que incluso su disolución únicamente podía verificarse de común acuerdo con los tres estados. En 1683 se documenta otra crítica reaccionaria contra la teoría de la monarquía mixta y de la consideración del rey como uno más de los tres estados. Efectivamente, la Universidad de Oxford pronuncia un anatema contra veintisiete ideas o postulados políticos que considera sediciosos, heréticos y cismáticos. Entre ellos está el postulado de que *«la soberanía de Inglaterra reside en los tres estados, a saber; el rey, los lores y los comunes. El rey no tiene más que un poder de coordinación, y puede ser sometido por los otros dos»* [65]. Tres años antes, en 1680, se publicaba la obra *«Patriarca o del poder natural del Rey»*, escrita por Robert Filmer [66] en 1640 en apoyo de las tesis absolutistas de Carlos I, como igualmente lo haría Hobbes con su *«Leviathan»* a raíz de la ejecución de Carlos I en 1649. Su publicación casi medio siglo después de que fuera redactado por

63. Edward Hyde, *«Memoires»*, en la *«Collection des Mémoires relatifs à la revolution d'Anglaterre»*, París, 1823, ed. Guizot, p. 193-195.

64. Cit. por T.B. Howell, *«A complete Collection of State Trials»*, Londres, 1816, vol. VI, p. 158 y ss.

65. B. Cottret, cit. p. 140.

su autor prueba la necesidad de recursos ideológicos de los dos últimos Estuardo. Para rebatir las tesis abolicionistas y bodinianas de Filmer, redactaría Locke su famoso primer *«Ensayo sobre el Gobierno»* en 1688, defendiendo la idea de la *monarquía mixta,* el pacto social y la separación de poderes. Locke se convertiría en el valedor de la monarquía constitucional inaugurada por el primer Orange.

La contribución de Locke al desarrollo de la teoría de la monarquía mixta y la separación de poderes consiste en el diseño de un esquema que no trata sólo de *equilibrar fuerzas sociales,* sino además de articular *instancias políticas con cierta autonomía* [67]. Ciertamente que su visión de la separación de poderes influirá notablemente en la de Montesquieu, aunque subsumirá el *poder judicial* [68] dentro del *poder ejecutivo* y establecerá como tercer poder el *federativo —the federative power—* junto al poder ejecutivo que ejerce el monarca, y el *poder legislativo.* Locke concibe la *monarquía moderada* como un sistema en el que el poder se encuentra en manos distintas (XIV, 159), pero especialmente ello debe ocurrir en el poder legislativo. De los tres poderes, el federativo y el ejecutivo, aún siendo distintos *«casi siempre suelen encontrarse reunidos»* (XII, 147), incluso no es conveniente que los ejerzan personas distintas; *«tampoco sería posible confiar el poder ejecutivo y el poder federativo a personas que pudiesen actuar por separado, porque, en ese caso, la fuerza pública se hallaría colocada bajo mandos diferentes, lo cual acarrearía más pronto o más tarde desórdenes y desgracias»* (XII, 148). No es de extrañar este desinterés de Locke por la limitación del poder ejecutivo y federativo, dado que los concibe por completos *subordinados* al poder legislativo (XIII, 149 y 152) al que define como *«aquel que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad política»* (XII, 143), es decir, como poder supremo [69]. Consecuen-

---

66. R. Filmer, *«Patriarca»,* Madrid, 1966, Ins. Est. Políticos, trad. Carmela Gutiérrez de Gambra, que recoge también la obra de J. Locke *«Sobre el Gobierno»* ambos bajo el título de *«La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política».*

67. Cfr. Pedraz-Peñalva, *«La jurisdicción en la teoría de la división de poderes de Montesquieu»,* Rev. de Derecho Privado Iberoamericano, 4 (1976) p. 110, comparando el concepto de división de poderes en Locke y en Montesquieu.

68. Neumann, *«Montesquieu»* en *«El Estado democrático y el Estado autoritario»,* Buenos Aires, 1968, p. 134.

69. Sobre la separación de poderes en Locke vid. J. W. Gough, *«John Lockes*

temente, es el único poder que, según Locke, necesitará un adecuado tratamiento que le impida cometer abusos. ¿De qué forma?. Locke plasmará nítidamente su modelo del *equilibrio sociopolítico al distribuir las competencias del poder legislativo entre los tres estados.* Vio con lucidez que ha de establecerse un sistema de *participación* de las fuerzas sociales, un equilibrio de poder mediante la *directa dependencia del poder legislativo respecto de los tres estados.* Así, Locke concluye en la necesidad de una *tripartición estamental del poder legislativo: «supongamos que el poder legislativo se halle entregado a tres personalidades distintas; primero, a una sola persona que detenta por derecho hereditario y permanentemente el poder ejecutivo supremo y, con esta, la autoridad de convocar y disolver los otros dos dentro de períodos fijos; segundo, una asamblea constituida por nobleza hereditaria; tercero, una asamblea de representantes elegidos pro tempore por el pueblo»* (XIX, 213). De esta manera, toda tentativa de un estamento de perjudicar a otro mediante una reforma legislativa, podía ser abortada. La única solución posible para que un proyecto legislativo saliera adelante pasaba por el beneplácito de los *tres estamentos.* Este sistema de contrapesos no estaba muy distante del diseñado por Montesquieu casi un siglo más tarde, y en cualquier caso es uno de los enunciados más fecundos de la teoría de la *«balanza de poderes».*

Es indudable que el repertorio de ideas y modelos políticos surgidos a raíz del debate sobre la *monarquía mixta* y la necesidad de un *equilibrio de poderes,* supuso un apoyo decisivo para el fortalecimiento de la monarquía constitucional de Guillermo de Orange a partir de 1688. Pero el prestigio que entonces tuvo el modelo político inglés en ciertos sectores de la intelectualidad europea continental sólo podía estar justificada por la novedad que entrañaba su plasmación real y *efectiva* en la política diaria, circunstancia hasta entonces sin precedentes en el mundo moderno. Esta circunstancia es importante para comprender en su exacta magnitud el valor de la experiencia de Montesquieu durante su estancia en Inglaterra (1730-1731) al trabar amistad con Bollingbroke [70], político que basaba el éxito de la constitución inglesa preci-

---

Political Philosophy», Oxford, 1950, cáp. V. Entre nosotros, L. Rodríguez Aranda, *«La recepción e influjo de las ideas políticas de John Locke en España»,* Rev. de Est. Políticos, 76 (1954), pp. 115-130.

70. Robert Shackleton, *«Montesquieu, Biografie critique»,* Grenoble, 1977, p. 229 y ss.

samente en la estricta observancia de los principios del *gobierno mixto* y del *equilibrio de poderes* entre los *tres estados* del reino: *«es por esta mezcla de monarquía* —dirá Bollingbroke— *de aristocracia y de democracia, por su fusión, por el equilibrio de los tres estados, por lo que nuestra constitución, henchida de libertad, ha podido mantenerse intacta tanto tiempo»* [71]. Asociación, *gobierno mixto=reparto triestamental de poderes=equilibrio,* que será lugar común de filósofos y políticos durante el siglo XVIII. Así William Blackstone afirmará en 1775 que *«el éxito de la política de gobierno inglesa consiste en esto; que cada una de sus partes contiene los eventuales excesos de las otras dos. En el legislativo, el pueblo contiene a la nobleza, mientras que la nobleza contiene al pueblo... El rey ha de respetar a ambos, lo que preserva al ejecutivo de todo exceso. Pero el mismo ejecutivo está situado bajo la mirada de las dos Cámaras que le sirven... de ahí el carácter mixto de la monarquía»* [72]. Incluso en algunos tratados de historia del constitucionalismo inglés del siglo XIX era frecuente encontrarse con esquemas trifuncionales de la sociedad comparando modelos universales con los ingleses. Así, según F. W. Maitland [73]:

Modelo universal	**Variante inglesa**	**Forma de gobierno**
oratores (clero o Lores espirituales)	rey	monarquía
bellatores (barones o Lores temporales	Lores	aristocracia
laboratores (Comunes)	Comunes	democracia

71. El texto de Bolingbroke en *«The Works of the Late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke...published by David Mallet»,* Londres, 1752, vol. II, p. 176.

72. William Blackstone, *«Commentaries upon the Laws of England»,* 7.ª ed. Oxford, 1775, vol. I, pp. 154-155. En contra de su idea del *gobierno mixto* y la *separación de poderes* escribió B. Benthan, *«Fragmentos sobre el gobierno»,* Madrid, 1973, trad. J. Larios, ed. Aguilar, especialmente el cap. III, p. 85.

73. F. W. Maitland en *«The Constitutional History of England»,* Cambridge, 1908. reed. 1977, p. 75 aunque escrita en 1887. Sobre la relación entre las *tres formas de gobierno* y los *tres estados* vid. William A. Speck, *«Stability and Strife. England 1714-1760»,* London, 1977, p. 14 y ss.

MAQUIAVELO Y BODIN: LA POLÉMICA SOBRE EL GOBIERNO MIXTO Y LA RAZÓN DE ESTADO

La fecundidad y polivalencia de la concepción de las *tres formas de gobierno* queda de relieve si consideramos que tras ser acogida por las corrientes iusnaturalistas y contractualistas de la primera escolástica, también será integrada por teóricos del absolutismo. Convencido de que el feudalismo fue la causa de la decadencia de Francia, Bodin se convertirá en el principal defensor de un soberano fuerte que recupere los poderes y jurisdicciones señoriales dispersos, para lo que no dudará en prolongar hasta su época la idea de que el *princeps legibus solutus est.*

En Francia, durante el siglo XVI, la teoría del *gobierno mixto* pasó del terreno teórico al práctico. Estaba siendo aducida por los monarcómanos: *«algunos* —dirá Bodin— *han dicho, y aun escrito, que el reino de Francia está también compuesto de tres repúblicas: el Parlamento de París representaría la forma aristocrática, los tres estados la democracia y el rey el estado real. Esta opinión no sólo es absurda, sino digna de pena capital»* [74]. Las tesis monistas de Bodin (1530-1596) llevaron a arremeter contra la teoría clásica del *gobierno mixto* distinguiendo entre *forma imperii* y *forma regíminis,* es decir, entre el ejercicio del poder soberano, que es siempre unitario, y el medio o forma de ejercer dicho poder. Dado que la soberanía es indivisible por definición, no hay propiamente formas de Estado o *imperium,* sino *formas de gobierno* según que la soberanía resida en el rey (monarquía), una Asamblea (aristocracia) o el cuerpo popular (democracia). Por tanto, *«es imposible, incompatible e inimaginable combinar monarquía, Estado popular y aristocracia»* (Rep. II, 1). Bodin se afana en querer demostrar, aun con argumentos esotéricos y contradictorios, las excelencias del gobierno monárquico y la subordinación de los demás cuerpos intermedios. Pero una vez demostrada la superioridad de ésta, no tiene empacho en admitir una *formulación mixta* de la monarquía: el sistema monárquico *«debe ser templado por el gobierno aristocrático y popular»* (Rep. VI, 6). Es decir, la monarquía puede gobernar popularmente si todos los súbditos acceden a los cargos pú-

---

74. Bodin, *«Los seis libros de la República»,* ed. Tecnos, trad. P. Bravo Gala, Madrid, 1986; II, I, p. 91. La cita alude al monarcómano Haillan, autor de *«De l'estat et succez des affaires de France».*

blicos, aristocráticamente si reserva los cargos a los nobles y ricos, y *armónicamente* (mixta) si combina sabiamente a nobles y villanos, ricos y pobres en los puestos de la ciudad.

Indirectamente, Bodin había dado la base filosófica y teorética al absolutismo monárquico para adueñarse de la idea del *gobierno mixto*. O dicho de otro modo, el concepto de *monarquía mixta* había iniciado ya su andadura y asimilación por las diversas cancillerías europeas para ser utilizado por letrados y consejeros de la corte como otra ideología más que favorecía las tesis de un poder autoritario fuertemente centralizado.

La defensa a ultranza de la forma de gobierno monárquica mixta como la mejor posible fue recibida en la península itálica con cierta animadversión, pues, en definitiva dubitaba los fundamentos políticos de varias repúblicas que mostraban orgullosas su régimen de asamblea aristocrática y democrática. La polémica doctrinal suscitada por la obra de Bodin ha sido comentada por R. de Mattei [75] quien ha reseñado las principales obras que durante el siglo XVI y XVII salieron a la palestra para rebatir las influencias bodinianas en Italia. Pero los términos del debate no eran en absoluto originales, pues ya Francesco Guicciardini, en una obra publicada entre 1521 y 1523 había basado la República mixta o templada en la participación de todas los órdenes en el gobierno de modo que, de esa manera, un estamento contenga a los otros dos: *«alabaré, más que a todos los otros gobiernos, a un gobierno mix-*

75. Rodolfo de Mattei, *«Difese italiane del governo misto contro la critica negatrice del Bodin», Studi in onore di Emili Crosa,* Milano, 1960, I, pp. 741-757. He aquí algunos autores que entraron en la polémica: Nicolo Vito di Gozzi, *«Dello stato delle Republiche secondo la mente de Aristotele con esempi moderni»,* Venetia, 1591, p. 74; A. Canonieri, *«Introducc. alla Politica, alla ragion di Stato et alla pratica del buon governo»,* 1614, L, VI, cáp. III, p. 355; Federico Bonaventura, *«Della ragion di Stato et della Prudenza politica»,* Urbino-Corvini, 1623, cáp. 59, p. 589-590; Ludovico Settalla, *«Della ragion di Stato»,* 1627, plagio de Ludovico Zuccoli, *«Dissertatio de ratione status»,* 1625; Gabriele Zinano, *«Della Ragione degli Stati»,* Venezia, 1626, p. 182; Scipione Chiaramonti, *«Della Ragion di Stato»,* Fiorenza, 1635, según el cual la soberanía legislativa, consultiva y judiciaria se reparten entre el pueblo, el senado y el rey (p. 102); Raffaele della Torre, *«Squitinio della republica di Venetia d'autore incognito squitinato»,* Génova, 1653, p. 375. Con anterioridad a R. de Mattei, hay que citar el clásico trabajo de Battaglia, *«La dottrina dello Stato misto»,* en Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto (1927), p. 295 y ss. Sobre el debate en España vid. M. de Albuquerque, *«Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de historia das ideas políticas e de direito público»,* París, 1978.

to; en un gobierno semejante pretendo que la custodia de la libertad, contra quien quiera oprimir a la República, pertenezca a todos, huyendo siempre que se pueda de la distinción entre nobles y plebeyos; y por necesidad, un gobierno mixto es templado, de modo que, en favor de la libertad, un orden es contención del otro» [76].

La discusión italiana sobre la *razón de Estado* y los beneficios de un *gobierno mixto* arrancaba ya de años atrás, cuando en el 1513 el propio Maquiavelo en su *«Discorsi supra la prima Deca di Tito Livio»* (cáp. IV) defendía la necesidad de una forma mixta de gobierno como medio de lograr la reunificación de las repúblicas italianas. Partía del hecho de que el verdadero secreto de la fuerza de Roma radicó en la rivalidad entre patricios y plebeyos que obligaba a un constante *equilibrio de intereses contrapuestos* sin que un grupo social dominase al otro. En definitiva, la rivalidad de ricos y pobres, aristócratas y pueblo, era la mejor garantía de la libertad [77]. El medio para alcanzar este sistema, el *gobierno mixto,* descansaba en la idea de que era necesario alcanzar una síntesis armónica de todos los intereses sociales que no se limitase sólo a combinar elementos diversos. En su discurso retoma casi literalmente la teoría de los ciclos y formas de gobierno del libro VI de la *Historia de Roma* de Polibio, para proponer el régimen de monarquía y democracia cuya mixtura logre un *equilibrio de fuerzas sociales* y, con ello, un fortalecimiento del Estado. Para G. Sabine, el equilibrio diseñado por Maquiavelo no era político, sino social o económico [78], en definitiva, derivado del *equilibrio de los poderes estamentales.*

Aun cuando Maquiavelo no habló de *razón de Estado,* su defensa de la *amoralidad del príncipe* desencadenó toda una polémica que, a la postre, hacía de tal postulado su conclusión más cono-

---

76. F. Guicciardini, *«Dialogo del reggimento di Firenze»,* Firenze, 1521-1523, p. 16. Al respecto vid. L. Luciani, *«Franceso Guicciardini e la fortuna dell'opera sua»,* Firenze, 1949. Para J.A. Maravall, *«Teoría del Estado en el siglo XVII»,* Madrid, 1944, p. 165, Guicciardini es un precursor de Montesquieu en cuanto que para aquel el contrapeso es de poderes sociales (estamentos) mientras que para éste es de poderes políticos. Hay que matizar que incluso tras los poderes políticos de Montesquieu hay un claro diseño de distribución estamental, como se verá más adelante, por lo que las diferencias entre ambos serían menores de lo que parece.

77. N. Bobbio, cit. p. 83-84.

78. G. Sabine, cit. p. 258. Vid. también E. Cassirer, *«El mito del Estado»,* México, 1947, p. 235 y ss.

cida. No en vano, como dijo Meinecke, *«la teoría de Maquiavelo fue como una espada que se clavó en el cuerpo político de la humanidad occidental»* [79].

Los escritos de Maquiavelo y Bodin tuvieron pronta respuesta. La dada a Bodin ya ha sido mencionada páginas atrás. De las dispensadas a Maquiavelo cabría citar, como contrarias a sus ideas, la de Innocente Gentille, *«Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume au autre principauté, divisez en trois parties: a savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit bien tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin»* (París, 1576); Antonio Possevino, *«Antonii Possevini...iudicium de nuae militis Galli scriptis...De Nicolao Machiavello»* (Roma, 1592). Favorable fue Giovanni Botero, *«Della ragion di Stato»* (1589), obra traducida al castellano por Antonio de Herrera en 1593 bajo el título de *«Diez libros de la razón de Estado»* [80]. En España, la consecuencia de este clima propicio a la reflexión sobre la mejor *forma de gobierno* y la *razón de Estado* entendida como templaza del gobernante, serán varias obras como la *«República Mista»* del español Fernández de Medrano, escrita en Nápoles, pero publicada en Madrid, en 1602; o de Juan de Santa María, *«Tratado de República y policia Christiana. Para reyes y príncipes: y para los que en el gobierno tienen sus veces»* (Madrid, 1615) o la *«Política o razón de Estado»* (1623-1625)

79. F. Meinecke, *«La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna»*, Madrid, 1983, p. 51.

80. Vid. G. Ferrari, *«Histoire de la raison d'Etat»*, París, 1860; R. de Mattei, *«Il problema della Ragion di Stato nel Seicento»* en Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 26 (1940) y 38 (1961); F. Gilbert, *«Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence»*, Princeton, 1965. Entre nosotros, J.L. Alvarez, *«Sobre Maquiavelo en España»*, Revista de Derecho Público (1934) pp. 155-160; E. Tierno Galván, *«El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español»*, Anales de la Universidad de Murcia, curso 1947-1948 (Murcia, 1949) pp. 895-988; F. Sanmartí Boncompte, *«Tácito en España»*, Barcelona, 1951, p. 148; Ramón Ceñal, *«Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII»*, en la obra colectiva *«Umanesimo e Scienza Politica»*, Milano, 1950, pp. 61-17; G. Fernández de la Mora, *«Maquiavelo visto por los tratadistas políticos de la Contrarreforma»*, Arbor 13 (1949), pp. 417-449; José Antonio Maravall, *«Maquiavelo y maquiavelismo en España»*, Boletín de la Real Academia de la Historia, octubre-diciembre de 1969, José A. Fernández Santamaría, *«Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)»*, Madrid, 1986; Helena Puigdoménech, *«Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII»*, Madrid, 1988.

de Diego Pérez de Mesa, entre otras. De ellas se hablará seguidamente.

MONARQUÍA MIXTA Y PODERES INTERMEDIOS EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI-XVII

Las reflexiones sobre las formas de gobierno y la defensa del gobierno mixto están casi ausentes en España durante el siglo XV y se reducen a menciones en el terreno filosófico sin un reflejo político o práctico. El centro de las especulaciones sociopolíticas continúa siendo la *imagen triestamental como reflejo de un orden universal*. Habrá que esperar al siglo XVII para ver una verdadera preocupación sobre las excelencias del *gobierno mixto* que trascienda el plano teórico para convertirse en un modelo político defensor de la monarquía como única forma de gobierno que pueda garantizar la libertad, paz y prosperidad de los súbditos.

Efectivamente, durante el siglo XV, e incluso XVI, el principal objetivo de las reflexiones acerca del orden político es la *sociedad estamental* [81]. Autores como López Pinciano emparentarán el modelo de los *tres estados* con el modelo clásico de Grecia y Roma [82]. Curiosamente, uno de los argumentos que los escritores del XVI deducen de la lectura de la *«Política»* de Aristóteles y de las reelaboraciones de Santo Tomás de Aquino no será el de las

---

81. J.A. Maravall, *«Teoría española del Estado en el siglo XVII»*, Madrid, 1944, p. 169. Sobre la imagen triestamental de la sociedad española, vid. del mismo autor, *«Estado Moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII»*, Madrid, 1986, pp. 3-56 y *«Poder, honor y élites en el siglo XVII»*, Madrid, 1984. Sugestivas reflexiones en B. Clavero, *«Razón de Estado, razón de individuo, razón de Historia»*, Madrid, 1991, pp. 39-45. Sobre el Estado estamental vid. A. Domínguez Ortiz, *«Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen»*, Madrid, 1973 y D. García Hernán, *«La nobleza en la España Moderna»*, Madrid, 1992, con selección de textos.

82. Por ejemplo López Pinciano: *«si a nuestra república española lo queremos aplicar, diremos que el estado patricio es el de la gente más granada y noble, como son títulos, y aún algunas casas que de mucho atrás tienen, sin título, mucho lustre y nobleza; y será el estado plebeyo el mismo que acerca de los romanos y griegos...; el estado medio ocupan los hidalgos que viven de su renta breve, y los ciudadanos y escuderos dichos, y los hombres de letras y armas, los oficios, como son capitanes...» «Philosophia antigua poetica»* (reed. Madrid, 1953) II, p. 160, también 162 y 166. Otra referencia a los tres estados en Juan de Benito de Guardiola, *«Tratado de nobleza y de los títulos y ditados que oi dia tienen los varones claros y grandes de España»*, Madrid, 1591, fol. 83.

virtudes y defectos de las tres formas de gobierno, sino el de la necesidad de una fuerte *clase media* o de un reparto equilibrado de las riquezas del país como medio para sustentar el orden de un Estado. Así, Hernando del Pulgar, al referirse a los tres estados de *«caballeros, ciudadanos y plebeyos»*, mantiene, siguiendo ecos aristotélicos, que la ciudadanía es la medianía, la mesura y elemento de equilibrio social [83]. González de Cellorigo, como luego haría Pérez de Mesa, defiende la desaparición de diferencias económicas excesivas entre las *tres clases sociales* para salvaguardar el orden jerárquico y estamental [84]. Orden que continúa teniendo su justificación en la Providencia divina. Así Pérez de Herrera afirmará que *«quiere Dios que haya diferencias de personas y de estados; y así, a unos da haciendas de patrimonios, con que coman y vivan con descanso, y con que hagan bien a pobres, y otros quiere que ganen con su sudor la comida»* [85]. Ello justifica una jerarquía estamental, valer decir, una subordinación a las clases superiores. Exponente de esta mentalidad fue Jerónimo Castillo de Bovadilla, quien invocando a Platón, afirmará en su *«Política para corregidores y señores de vasallos»* [86] que *«en la república bien ordenada no todos han de ser iguales»* (III, 4, 96) y que, *«es orden divina y*

---

83. Hernando del Pulgar, *«Crónica de los Reyes Católicos»*, I, p. 319, ed. Carriazo, Madrid, 1943.

84. González de Cellorigo, *«Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España»*, Valladolid, 1600: *«pues el quererse todos ygualar es lo que los tienen más desconcertados, y confundida la república de menores a medianos y medianos a mayores, saliendo todos de su compás y orden, que conforme a la calidad de sus haziendas, de sus officios y estado de cada uno deviera guardar»* (ff. 15-16); también ff. 41 y 42.

85. Cristóbal Pérez de Herrera, *«Amparo de pobres»* (Madrid, 1598), ed. M. Cabillac, Madrid, 1975, p. 156. Ese orden terrestre es reflejo de un orden celeste, y así Hernando del Pulgar: *«los grados y diferencias que debe de haber entre los hombres según la condición de cada uno, porque amen el cielo dice el santo evangelio que hay grados y muchas mansiones, cuanto más los debe haber en la tierra... todo hombre en esta vida debe tener alguna orden de vivir y en aquella que tomase debe estar a obediencia de su mayor; ora sea en la casa, ora en el monasterio o ciudad o en el reino»*, en *«Letras: Glosa a las coplas de Mingo Revulgo»*, ed. J. Domínguez Bordona, Madrid, 1929, p. 165.

86. J. Castillo de Bovadilla, *«Política para Corregidores y señores de vasallos»* (facc. de la ed. de Amberes, 1704) ed. Inst. Est. Adm. Local, Madrid, 1978. Vid. B. González Alonso, *«Jerónimo Castillo de Bovadilla y la Política para Corregidores y señores de vasallos* (1597)» en *«Sobre el Estado y la Administración de la corona de Castilla en el Antiguo Régimen»*, Madrid, 1981, pp. 85-140.

natural que las criaturas menores y menos perfectas sirvan a las más dignas y de mayor perfección; y según el apóstol San Pablo, mientras este mundo durase, los hombres han de ser superiores a otros hombres... y como en el cuerpo humano hay diversos miembros, unos más nobles que otros, así en el cuerpo de la República hay partes que son inferiores a otras» (III, 1, 1; cfr. II, 18, 1); mientras que la vida del noble es virtuosa, *«la vida del Mercader es vil y contraria a la virtud»* (II, 12, 34) y teniendo en cuenta que hay profesiones más importantes que otras. Castillo de Bovadilla afirmará que sus conocimientos han de ser mejor considerados que los del militar (I, 10, 42) maniobra que llevará hasta sus últimas consecuencias Antonio de Guevara al sustituir, en la imagen trifuncional, el estado de los sacerdotes por el de los filósofos consejeros y letrados [87]. Por supuesto que esta utilización agresiva del *modelo triestamental* no es la tónica general; otros autores muestran una visión más bondadosa, pacífica y aséptica, es decir, funcional, de los *tres órdenes* [88]. Contrariamente, en los momentos de mayor crisis política interna —la rebelión de las comunidades de Castilla, por ejemplo— es cuando se recurre briosamente a la concepción de los tres estados, al considerar los comuneros la *naturaleza triestamental del «reyno»* frente al rey [89], pero paradógica-

87. Si bien en la buena República *«el sacerdote ora, el labrador ara y el caballero pelea» («Epístolas familiares»,* I, ed. J.M. Cossío, Madrid, 1950, p. 24 y 53) en esta obra se sustituyen los sacerdotes por los filósofos: *«Los nobles no dexan de pelear, los plebeyos no paran de trabajar y los filosofos no dexan de doctrinar», «Menosprecio de Corte y alabanza de aldea»,* ed. M. Martínez de Burgos, Madrid, 1952, p. 136; o realza el papel del jurista y del filósofo en cuanto consejeros, *«los principes y señores...teneys mucha necessidad de aviso y consejo», «Prólogo»* al *«Libro llamado Relox de Principes»,* en *«Marco Aurelio con el Relox de Principes»,* Sevilla, 1534, p. 89.

88. Así, Luque Fajardo en *«Fiel desengaño de la ociosidad y los vicios»,* ed. Martín de Riquer, II, p. 227, Madrid, 1955 o Felipe de la Torre en *«Instituciones del Rey Christiano»,* Amberes, 1556, fol. 71.

89. Por ejemplo en los Capítulos suplicados al rey por la Junta de las Comunidades (Tordesillas a 20 de octubre de 1520), cáp. 25: *«Item, que cuando hubiere de haber procuradores de Cortes, se ha de guardar en el estado del Ayuntamiento y regimiento la costumbre de cada ciudad, y demas que vaya un procurador del cabildo de la iglesia, otro del estado de caballeros y escuderos, y otro del estado de la comunidad... que de aqui adelante perpetuamente, de tres en tres años, las ciudades y las villas que tienen voto en Cortes se pueden ayuntar y se junten por sus procuradores, que sean elegidos por todos tres estados, como de suso esta dicho en los procuradores. Y lo puedan hacer en ausencia y sin licencia de SS.AA»,* Fray P.

mente allí no se aducirá la necesidad de unos *cuerpos intermedios,* con su jurisdicción privilegiada, que atemperen o moderen la tendencia absolutista del monarca.

No existe una concepción de la moderación o freno del poder real, sino una *ideología pactista* aducida por los estamentos frente al poder real cuya reivindicación no será ya un mayor protagonismo y control de las Cortes sino la misma idea de la exclusiva y necesaria composición estamental del reg*num* [90]. En definitiva, en España la reflexión sobre el gobierno mixto durante los siglos XVI y XVII está en un segundo plano. Suele ser un recurso histórico y filosófico para exponer un determinado modelo de control y ejercicio del poder, pero siempre desde una óptica monolítica y unidimensional de loa a la monarquía. Son numerosos los autores que tratan el tema de las formas de gobierno y su mixtura: Sepúlveda (1529), Camos (1595), Mariana (1599), Fernández de Medrano (1602), Rojas Villandrando (1611), Suárez (1612), Juan de Santa María (1615), Torquemada (1615), Madariaga (1617), Pérez de Mesa (1623-1625), Mártir Rizo (1626), Fadrique Moles (1637), Montano (1681), Rodríguez de Lancina (1687), entre otros [91].

---

de Sandoval, *«Historia de...Carlos V»,* 7.1, BAE 82, Madrid, 1956. También en Dávila, *«Historia crítica de las Comunidades de Castilla»,* II, p. 311. Sobre la manipulación de la dualidad rey-cortes, rey-reino o rey-estamentos vid. J.M. Pérez-Prendes, *«Felipe II, hombre de Estado»,* en Anuario Jurídico Escurialense, 1985-1986. pp. 9-44 y J. Alvarado, *«Del trifuncionalismo indoeuropeo a los tres estados: derecho e ideología de las élites en la Edad Media española»,* Anuario Jurídico y Económico Escurialense, 1992, pp. 393-490.

90. Las Cortes castellanas ya no eran sede de enfrentamientos estamentales contra la corona (vid. J.M. Pérez-Prendes, *«Cortes de Castilla y Cortes de Cádiz»,* R.E.P. 126, 1962, pp. 321-431) sino instrumento para el asesoramiento del monarca a quien se llega a suplicar *«que por lo que toca al bien público se conserven los tres estados de oradores, defensores e labradores»* Cortes de Madrid de 1528, en *«Cortes de los Antiguos reinos de León y Castilla»,* ed. Real Academia de la Historia, Madrid, 1882, IV, p. 455. En Cortes de 1538, Carlos V convoca a los Procuradores de las ciudades para pedir subsidios sin convocar, al parecer, a la nobleza, la que enviará una representación para comunicar su protesta por tal gasto. Carlos V responderá que tal representación *«no eran Cortes ni había brazos»,* a lo que se le contestó *«que pues aquellas no eran Cortes, ni los señores brazos, que no podían tratar cosas generales sin oírlos a todos»* (Fray Prudencio de Sandoval, *«Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V»* 24.8.

91. Su localización en repertorios bibliográficos como el de Conrado Haebler, «Bibliografía Ibérica del siglo XV», 2 vols., Madrid, 1992 (fac. de la de Leipzig-La Haya, 1917); Francisco Aguilar Piñal, «Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII», ed. CSIC, varios tomos; José Simón Díaz, «Bibliografía de la literatura

La práctica unanimidad de ellos se pronuncia a favor del régimen monárquico sin entrar a cuestionar la mayor bondad de la aristocracia o la democracia. Y ello quizás debido a que, como afirma Maravall, *«la firme posición de la Monarquía Católica hasta bien entrado el siglo XVII, y los óptimos frutos por ella cosechados, son el argumento más contundente en la época a favor del régimen monárquico»* [92]. Suárez, Mariana, Torquemada, Madariaga, etc. se decantan expresamente por la forma de gobierno monárquico. Incluso algunos no ven necesario atemperarla o moderarla con combinación alguna. Para Rojas Villandrando, la monarquía española no necesita combinación ni, por sí sola, puede degenerar en tiranía *«porque estando como están Rey y reino tan dispuestos a su propia defensa y a procurar en todas maneras la salud y bien común del reyno, ningún accidente exterior puede hazer mella a virtud tan unida»* [93].

Ya entre 1454 y 144 Rodrigo Sánchez de Arévalo traía a colación [94] las formas de gobierno en la *interpretatio aristotélica,* para asociarlas a la idea de la ciudad como cuerpo místico, decantándose por la monarquía por ser la más conforme a la monarquía divina (II, 1). Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los autores que más profundamente conocía el pensamiento del estagirita, publicará en 1524 en Bolonia, *«Del reino y deberes del rey»* [95] describiendo las formas puras, degeneradas y templadas de gobierno (1, 8-18), pero su discurso no pasaba de ser un resumen de Aristóteles, tal y como él mismo reconoce [96].

Hispánica», ed. CSIC (se han publicado hasta la letra O, vol. XIV); del mismo autor «Impresos del siglo XVIII» CSIC, Madrid, 1972; sobre los espejos de príncipes hay una bibliografía abundante en M.ª Angeles Galino Carrillo, «Los Tratados de educación de príncipes, Madrid, 1978, pp. 11-14.

92. J.A. Maravall, *«Teoría española del Estado...»* cit. p. 160. F. Murillo Ferrol, *«Saavedra Fajardo y la Política del Barroco»,* Madrid, 1957, pp. 288-289.

93. Agustín de Rojas Villandrando, *«El buen repúblico»,* Salamanca, 1611, p. 319.

94. R. Sánchez de Arévalo, *«Suma de la Política»,* ed. Juan Beneyto Pérez, Madrid, 1944, asume la división de la sociedad en una parte real, otra consejera (II, IV) y una tercera judicial (II, VII).

95. *«Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda»,* trad. Angel Losada, Ins. Est. Pol. Madrid, 1963.

96. Refiriéndose a las clases de gobierno, aclara que *«en este asunto, de entre los filósofos griegos, seguiré principalmente a Aristóteles» «Tratados Políticos»* I, 1, p. 32. También siguen el modelo clásico, sin más pretensiones, Juan Pablo Martín Rizo, *«Norte de Príncipes»* (1626), ed. J.A. Maravall, Madrid, 1945, pp. 15-19

Sin duda el autor que durante el siglo XVI sacará mejor provecho del modelo clásico serán Juan de Mariana en su *«De Rege et regis institutione»* publicada en Toledo el año 1599 [97]. Tras analizar las formas de gobierno y decantarse por la *monarquía mixta* atemperada por la combinación o participación de la aristocracia (alto clero y nobleza) y democracia (Procuradores en Cortes), plantea en las primeras páginas de su obra la necesidad de que el poder esté compartido *«inter plures communicetur postestas»* [98] —entre varios para poner freno al monarca: *«nos parece aún mucho más preferible la monarquía si se resuelven los reyes a llamar a consejo a los mejores ciudadanos, y formando con ellos una especie de senado, administran de acuerdo con él los negocios públicos y privados...veríamos unidos con el rey a los mejores, a quienes los antiguos conocían con el nombre de aristocracia»* [99]. Leyendo entre líneas, descubriremos que Mariana intenta una crítica política utilizando el esquema de las *tres formas de gobierno.* Se queja amargamente de la desnaturalización de las Cortes por *«la exclusión de los nobles y de los obispos, haciendo imposible ese consentimiento común en que estriba la salud pública»* [100] acordándose los asuntos al arbitrio del rey y antojo de unos pocos. Así, el pueblo se queja de que los procuradores de las ciudades *«son corrompidos con dádivas»*, lo que es una *«nueva corruptela y clara muestra de violenta confusión de nuestra vida política»*. Se lamenta Mariana de que *«nadie se atreva a despegar los labios»* [101] para denunciar esta situación. La solución a estos males radica en la *monarquía mixta, «porque el poder regio merece verdaderamente este nombre cuando se contiene dentro de los límites de la moderación y la templanza, pero se corrompe y pierde vigor cuando abusa del poder»* [102]. Para frenar el poder de los reyes, *«para que los reyes se contuvieran en los límites de la moderación*

---

o Marco Antonio Camos, *«Microcosmia, y Gobierno universal del hombre christiano para todos los estados, y cualquier de ellos»*, Madrid, 1595, que además cita a Platón, Polibio y San Agustín en las pp. 40-41.

97. Juan de Mariana, *«La dignidad real y la educación del rey»*, ed. L. Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

98. Juan de Mariana, cit. p. 33, nota 3.

99. Juan de Mariana, cit. p. 37.

100. Juan de Mariana, cit. p. 101.

101. Juan de Mariana, cit. p. 102

102. Juan de Mariana, cit. p. 100.

y la templanza y no pudieran ejercer una potestad excesiva», Mariana propone la vuelta al modelo de Cortes estamentales que *«nuestros antepasados previeron»*. Ellos establecieron que no se resolviera ningún negocio importante *«sin el consentimiento de los nobles y del pueblo»*, para lo cual se *«convocaban a Cortes del reino a representantes elegidos por todos los brazos, esto es, a los prelados con plena jurisdicción, a los nobles y a los procuradores de las ciudades»*. Mariana concluye el párrafo con un elocuente *«¡Ojalá que nuestros príncipes volvieran a restablecerla!»* [103]. En definitiva, Mariana concibe la *monarquía mixta*, esto es, la mezcla de monarquía y aristocracia, como una *participación de los tres estados* en el poder de tal suerte que los excesos del rey sean frenados por cualquier estamento con su voto negativo en Cortes. No hay, pues, una verdadera concepción de la separación como límite del poder, como apunta Sánchez Agesta [104], sino una concepción participativa del poder que, en última instancia, descansa en la necesidad de una balanza de poder entre las fuerzas sociales: *«Difícilmente se podrá mantener el bien de la comunidad política si se debilita una de sus partes más nobles»*, o dicho más claramente, *«para que la autoridad de la comunidad política no esté inerme, no es mala medida de prudencia que las cabezas más importantes del reino tengan grandes recursos y un gran poder, con una amplia jurisdicción sobre muchos lugares y fortalezas, y no sólo los nobles del reino, sino también los obispos»* [105]. Sin duda Mariana fue el autor español del siglo XVI que más se acercó al modelo trifuncional originario de la monarquía mixta. Años más tarde Fadrique Moles [106] volverá a mencionar tácitamente el papel moderador de los estamentos frente al rey al afirmar que hay más tendencia a

---

103. Juan de Mariana, cit. p. 101.

104. Juan de Mariana, cit. p. 33, nota 3. Cfr. M. Ballesteros Gaibrois, *«Juan de Mariana pensador político»*, Madrid, 1944; Guenter Lewy, *«Constitutionalism and Statecraft during the golden age of Spain. A studi the political philosophy of Juan de Mariana»*, Genève, 1960.

105. Juan de Mariana, cit. p. 102.

106. Fadrique Moles, *«Amistades de Principes»*, Madrid, 1637: *«Inclinacion que se descubre con mayor perfeccion en el govierno Aristocratico y Democratico, que en el de la Monarquia, porque estos, como se conservan con dependencia, y tienen rienda, que les va a la mano, miran con mayor cuydado por su conservacion, que la Monarquia, que por ser libre y preeminente, y no tener quien enfrene sus fuerzas, atiende mas a su aumento, y tal vez con daño del Reyno passa a tiranía»* (p. 54-55).

la moderación en la aristocracia y la democracia que en la monarquía.

Debemos a Fray Juan de Torquemada una obra publicada en Sevilla el año 1615 con el título de *«Monarquía Indiana»* en la que adapta el modelo clásico de las tres formas de gobierno a la realidad política e institucional castellana y mexicana. Mientras Sepúlveda se afanaba en revitalizar un cadáver defendiendo la recuperación del poder de las Cortes, ya desde finales del siglo XIV el centro de confluencia y de redistribución del poder político y económico se había trasladado al Consejo Real. Torquemada plasma esta nueva situación cuando al referirse al gobierno mixto —*«cosa compuesta de tres modos de gobierno»*— pone como ejemplos de ello a Venecia y España. Hay monarquía *«porque ai un solo Rei en todo el Reino»*, hay aristocracia de los Duques, Condes y Marqueses, Audiencias y Consejos. *«Estos consejos y personas constituidas por él, administran justicia a la República»* [107]. Finalmente, *«para tercera manera de policía, que es popular, se juntan en Cortes todos los Procuradores de todas las villas y ciudades»*. Torquemada en algún párrafo *identifica estado con forma de gobierno*, lo cual no tiene nada de extraño [108], pero lo que ningún autor español había verificado hasta el momento era la correlación institucional al asociar *cada forma de gobierno con un órgano político:*

Monarquía	1.er estado	rey
Aristocracia	2.º estado	Consejos
Democracia	3.er estado	Cortes

Y creemos que además hay base para afirmar que Torquemada efectúa una *distribución funcional del poder* cuando, por ejemplo, al mencionar la actividad característica del segundo estado, únicamente cita la de administrar justicia:

107. Fray Juan de Torquemada, *«Monarquía Indiana»*, ed. fac. de la de Madrid, 1723, ed. Porrua, México, 1969, vol. II, libro XI, cáp. XII, p. 328.

108. Fray Juan de Torquemada, cit.: *«este gobierno se llama Monocracia, o Monarquía, que en excelencia y dignidad, precede a los otros dos estados»*, lib. XI, cap. X, p. 325.

Rey	1.er estado	ordenar
Consejos	2.º estado	administrar justicia
Cortes	3.er estado	deliberar

Esta sospecha parece robustecerse en un párrafo en el que Torquemada trata de demostrar la existencia de un *gobierno mixto* entre los indios mexicanos volviendo a enumerar las funciones de cada estamento social; el Emperador detenta el *poder Supremo,* después vienen los nobles, cuya actividad más alta es la *judicial* y en tercer lugar los «comunes» elegidos por los vecinos [109]. No estamos sugiriendo la existencia de un antecedente de la separación de poderes, muy al contrario, estamos apuntando la posibilidad de que la lógica de la historia haya desembocado en esta formulación tan moderna y a la vez tan tradicional de ese esquema de *«longue durée»* que fue el trifuncionalismo indoeuropeo en su vertiente política. Torquemada llegó a deducir *la conexión entre las tres formas de gobierno y los tres estados,* y su plasmación en *órganos políticos castellanos,* pero en realidad no sabemos si llegó a entrever la lógica que convertía en tres funciones institucionales el poder político y, por supuesto, no llegó al razonamiento último que transformaba las tres funciones político-institucionales en tres poderes; ejecutivo, judicial y legislativo.

Trece años antes, Juan Fernández de Medrano había publicado en Madrid una obra bajo el sugestivo título de *«Republica Mista»,* dedicada a Francisco de Sandoval, Duque de Lerma, a cuyas órdenes servía. En ella cita los lugares comunes de las tres formas de gobierno [110] con una novedad: al hablar de la capacidad de las

109. Fray Juan de Torquemada, cit.: *«De la republica Indiana (en especial de la de Mexico) sabemos haver tenido estos tres modos de Govierno; porque de los señores, y Nobles elegian Emperador, y este Emperador era supremo a todos, y despues se ponian los Jueces de la Gente Noble, que regian al comun de la Gente; y entre los comunes havia...»* lib. XI cap. XII, p. 329.

110. Juan Fernández de Medrano, *«Republica Mista»,* Madrid, 1602, obra, al parecer escrita en realidad por su padre, quien se disponía a publicarla cuando falleció. Enumera las tres formas puras e impuras de gobierno citando a Platón, Aristóteles, Isócrates y Cicerón (p. 6). Critica la monarquía no templada porque *«los Reyes quando tienen por lícito hazer lo que quieren, sin que nadie se lo pueda contradezir, ni aya como solia en otras partes sobre ellos un Magistrado de Eforos (que desto sirve por su voluntad el Consejo real de España, y el Senado de Saboya)*

tres formas de gobierno y de los *tres estamentos*, utiliza el término *«potencia»* [111], adelantándose a Montesquieu *(puissance)* en casi dos siglos. Nuestro autor es partidario de un gobierno mixto: *«Destas tres especies compusieron los filósofos una mista, diziendo que cualquiera especie de república establecida por sí sola, y simplemente degenera luego en el vicio más cercano si no es moderada de las otras: y que para durar las repúblicas en recto gobierno deben tener las virtudes y propiedades de las otras unidas en ella, porque ninguna tome el aumento sin proporción, de manera que la haga inclinar a su próxima malicia...y juntamente mezcladas de la potencia Real, Aristocrática, y popular»* [112].

Pero la lectura de la *«República Mista»* pronto nos defrauda. No encontraremos en ella alusión alguna a la necesidad de limitar o frenar la autoridad real, excepción hecha de las vagas alusiones a Dios y el derecho natural. Fernández de Medrano defiende la obediencia al rey aún por encima de la utilidad pública o la justicia [113]. La finalidad de la obra se percibe claramente pasadas las cien primeras páginas. Fernández de Medrano, como fiel servidor de uno de los personajes más poderosos de la nobleza —el Duque de Lerma— a quien, como hemos indicado, dedica la obra, sin dubitar la autoridad real —*«sabemos que los súbditos no tienen autoridad de escudriñar las acciones de sus príncipes»* [114]— trata de destacar el

---

pocas vezes señorean bien, mayormente si contra los subditos usan mal de su potencia» (p. 13). Por otra parte, la aristocracia, sin combinación con otra forma de gobierno, también degenera *«quando los optimates tienen possesion de la republica, y vive en ellos la yra, el odio, la embidia y la emulación, por la qual raras vezes estan de acuerdo; con facciones, y parcialidades se destruyen entre ellos con daño universal»* (p. 13). Y el gobierno popular, citando a Cicerón, *«no tiene razón, ni consejo, ni diligencia»* (p. 14).

111. Refiriéndose a la democracia, Fernández de Medrano afirma *«que es potencia de ricos mediocres...las ciudades son con ella bien governadas, porque donde ay extremo de ricos y pobres, se suele seguir, o Democracia extrema, o Oligarquía intolerable, o tiranía por sus excesos»* (p. 7). También vid. p. 8 y 13.

112. J. Fernández de Medrano, cit. p. 8.

113. J. Fernández de Medrano, cit.: *«El príncipe supremo no reconoce (después de Dios) ninguno mayor que él. El Consejo y Magistrado Supremo tiene (después de Dios) del Príncipe Supremo su poder, quedando siempre sugeto a él, y a sus leyes. Los particulares reconocen (después de Dios) a su Príncipe Supremo, sus leyes, y sus Magistrados cada uno en su lugar. Y son obligados a obedecerlos (como las leyes disponen) aunque mandasen cosa contra la utilidad pública, y contra la justicia civil, como no fuese contraria en nada a la ley de Dios, y de natura»* (p. 84).

114. J. Fernández de Medrano, cit., p. 100.

papel político moderador de la nobleza a través de su *deber de consejo* al monarca. Para ello practica una operación en tres fases. Primeramente expone la necesidad de la sociedad estamental y jerárquica basada en que *«Dios quiere que aya diversos grados en la república y aún en el cielo»* [115]. En segundo lugar destaca el estamento de la nobleza y alto clero por sus méritos históricos [116] para, finalmente, sugerir que el *deber de consejo* de todo súbdito, que a su vez es un derecho exigible por el rey, ha de ser considerado en realidad un deber inexcusable del monarca para con la nobleza y alto clero: *«ninguna monarquía, reyno o república, puede ser bien regida, governada ni conservada, quietamente sin la justicia y consejo de experimentados»* [117]. Pero los «experimentados» no son ni pueden ser otros que la nobleza; *«porque esto, demás de ser razón, y justicia, importa mucho para la autoridad del mismo Príncipe, y para la quietud de sus Reynos, los quales se suelen alterar, y turbar, quando no haziendo caso de los grandes, y señores principales de sus Estados que lo merecen, se sirve de gente baxa y soez»* [118]. Más concretamente, Fernández de Medrano está criticando la entrada en el sistema de Consejos a personas que no pertenezcan al estamento nobiliario o eclesiástico. Cita al *«Consejo Real de España y al Senado de Saboya»* como organismos similares a los Magistrados de Eforos que en Grecia evitaban que el monarca señorease bien *«si contra los súbditos usan mal de su potencia»* [119]. Lo mismo vale decir para el alto clero. Fernández de Medrano concluye afirmando que la gloria que asiste todavía a España se debe al buen criterio que los monarcas españoles, desde Carlos V, han tenido para seleccionar a los miembros de sus Consejos [120].

115. J. Fernández de Medrano, cit.: *«Bien es necessario que aya diferencia entre el cavallero, y el ciudadano; entre el noble, y el que no lo es; entre el grande y el pequeño, pues Dios quiere que aya diversos grados en la republica, y aun en el cielo, y que no todos los santos en la gloria sean yguales, ni todos las estrellas tengan la misma grandeza y claridad»* (p. 139).

116. J. Fernández de Medrano, cit.: *«Al fin tiene de honrar el Príncipe a los cavalleros y señores virtuosos, servirse dellos, hazerles mucha merced, y preferirles a los que no lo son, mostrándoles con obras, que conoce y estima lo que por sus personas, y por la de sus padres, y abuelos merecen»* (p. 139).

117. J. Fernández de Medrano, cit., p. 112.

118. J. Fernández de Medrano, cit., p. 139.

119. J. Fernández de Medrano, cit., p. 13.

120. J. Fernández de Medrano, cit.: *«Por esto la Magestad que oy tenemos*

En la misma línea de reivindicación del papel moderador de la nobleza se ubica Juan de Santa María, quien, tras las citas usuales sobre las formas de gobierno [121], se pronuncia por la monarquía. Para evitar que ésta degenere en tiranía ha de ser limitada o moderada por las leyes y la aristocracia [122], entendiendo por tal el consejo de los principales: *«La Monarquía, para que no degenere, no ha de yr suelta y absoluta (que es loco el mando y el poder) sino atada a las leyes en lo que se comprehende debaxo de ley, y en las cosas particulares y temporales, al consejo, por la travazon que ha de tener con la Aristocracia, que es ella ayuda, y consejo de los principales y sabios, que de no estar así bien templada la Monarquía, resultan graves yerros en el gobierno»* [123].

Desde una óptica opuesta, Diego Pérez de Mesa afirmará que el mejor gobierno, la *República Mixta,* es el que favorece el poder de las clases medias. Entre los años 1623 a 1625 publicará *«Política o razón de Estado sacada de Aristóteles»* [124] retomando la conocida idea aristotélica [125] de la medianía como forma más práctica de atemperar el poder. *«En cada ciudad hay tres partes o suertes de ciudadanos, que son ricos, pobres y medianos. Pues como el medio en las cosas sea lo mejor para que la vida que es según la*

---

tiene en sus Consejos Prelados y religiosos doctisimos y exemplares, siguiendo la opinión de Carlos V su abuelo, que dezía parecía bien alli los tales, por que representavan al estado Eclesiástico que era el fundamento de todas las repúblicas, y porque estando los Prelados en las consultas de los Príncipes que en ellas tratassen sería para servir a Dios» (p. 150).

121. Juan de Santa María, *«Tratado de República y policía christiana. Para reyes y príncipes: y para los que en el gobierno tienen sus vezes»*, Madrid, 1615: Tras citar las teorías al uso sobre las tres formas de gobierno y las causas de su degeneración (pp. 2 a 7), invoca la autoridad de San Agustín, Santo Tomás, Aristóteles y Platón para afirmar que *«el más excelente govierno es el que reconoce un superior, un Rey, y una cabeza, porque todo lo natural, y buen govierno procede de uno, y aquello que se allega más a la unidad, tiene más similitud con lo divino»* (p. 7).

122. Juan de Santa María, cit.: *«La Monarquía es la más antigua, durable, y su govierno el mejor, a tal que se ayude de la Aristocracia»* (p. 9).

123. Juan de Santa María, cit., p. 10. También coincide con esta visión de la monarquía mixta Juan de Madariaga, *«Del Senado y de su Príncipe»,* Valencia, 1617, especialmente el Prólogo.

124. Diego Pérez de Mesa, *«Política o razón de Estado sacada de Aristóteles»,* ed. Luciano Pereña y Carlos Baciero, CSIC, Madrid, 1980.

125. Cfr. Aristóteles, *«Política»,* IV, 9 (1294 b, 2-13). Recuérdese cómo la idea es también desarrollada en Inglaterra por Harrington en su Oceana (1656).

virtud, sea la mejor, siendo como es la virtud un medio entre dos extremos, se sigue que en las ciudades los hombres medios son lo mejor» (I, 25). Así, la mejor forma de gobierno es la república mixta compuesta de *«oligarquía y estado popular»*, es decir, mezclada y atemperada por la *«potencia de pocos»* —los nobles y ricos y los pobres (I, 23)—. La posible combinación puede resultar *«o tomando las constituciones contrarias de ambas o tomando las mismas o un medio entre ellas»*. Pérez de Mesa se decide por esta última posibilidad, pues se trata de superar los extremos o excesos mediante la igualdad económica de los ciudadanos. No es aconsejable que unos ciudadanos tengan demasiada riqueza mientras otros no tienen nada: *«por eso se debe desear que las ciudades tengan gran número de semejantes hombres de medianas posesiones y hacienda, y que ellos tengan el gobierno y magistrados. Porque donde unos son muy ricos y otros muy pobres y no hay cuerpo bastante de medios, o la plebe se alza por fuerza contra los otros y constituye la última especie popular, como poco tiempo antes hicieran los suiceros rebelándose del imperio y degollando toda la nobleza, o los ricos oprimen a los pobres constituyendo una de las especies de oligarquía. Y del estado popular, muy soberbio, y del insolente e insufrible gobierno de pocos, fácilmente se viene al dominio tiránico; lo cual con gran dificultad sucede cuando el gobierno está en los medianos»* (I, 25).

Frente a la insolencia de los poderosos y el servilismo de los oprimidos, la clase media parece la más responsable y apta para el gobierno (I, 11). La *mesocracia* no le parece a Pérez de Mesa sólo la mejor forma *teórica* de gobierno, sino además *«la mejor y más perfecta república de todas cuantas se meten en práctica»* (I, 25).

Las consecuencias institucionales de este modelo mixto derivan precisamente del ejercicio mesocrático del poder político. Si la república mixta o común *«toma una medianía por ley, esto es, que se elijan hombres de mediana hacienda»*, ello supone el que *todos los ciudadanos juntos hacen un senado de mayor autoridad que cualquier noble o príncipe, de modo que vemos que no manda o elige cada uno de por sí sino toda la comunidad»* (I, 11). De esta forma llega Pérez de Mesa a una particular concepción de la democracia, en cuanto gobierno de la clase media, partiendo del aristotelismo. Más aún, Pérez de Mesa recoge la *triple división* aristotélica de la ciudad (las partes resolutiva, conciliar y judicial) para convertirlas *en funciones participadas* indistinta y entera-

mente por la *potencia* de la medianía: *«Y pués esta república es mixta de la potencia de pocos y del estado popular, se debe componer de las leyes y constituciones de ambas; las cuales son acerca de tres partes principales de cualquier república que son regidores o consejeros y jueces magistrados»* (I, 23). Podría pensarse que Pérez de Mesa llega más allá en los modelos de Torquemada, Mariana, Sepúlveda o Fernández de Medrano que asignaban una función o poder a un estamento social o a un órgano político, pero esto hay que matizarlo. Ciertamente Pérez de Mesa hace participar de las tres funciones ¡resolutiva, conciliativa y judicial! a las clases medias, pero hay que tener presente que tal principio implica, de por sí, una concepción estamental del ejercicio del poder en cuanto que la mesocracia no significa la supresión de todos los ricos o de todos los pobres, sino el aumento numérico de los medianos, y por tanto, la exclusión de aquellos del poder, lo cual, dicho sea de paso, matiza la concepción democrática o «socialista» de este autor [126].

Se observa, pues, que el modelo mixto de gobierno es utilizado por los autores españoles del siglo XVII como recurso más o menos indirecto para establecer algún tipo de límite o moderación del poder real [127]. Ello es especialmente relevante en la obra de Diego de Saavedra Fajardo. Preocupado por el origen divino del poder, va a prestar más atención al aspecto popular consensual del poder *«porque lo decisivo* —opina Segura Ortega— *no es la fuente última del poder, Dios, sino la justificación inmediata del hecho de la dominación de unos sobre otros»* [128]. El gobierno procede de la circunstancia de que *«el mandar y servir, no solamente se halla donde hay fuerza y violencia, sino en la disposición natural de las cosas... (llevados de la) necesidad forzosa de la conservación, muchos pusieron la potestad que estaba esparcida en todas sus partes, en un solo príncipe»* (monarquía) otros en unos pocos

---

126. Estas precisiones valen también para otro autor en la línea de Pérez de Mesa, Mateo López Bravo y su *«De rege et regendi ratione»*, ed. Henry Mechoulan, bajo el título desafortunado de *«Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII»*, Madrid, 1977.

127. J.A. Maravall, «Teoría española del Estado...», cit. p. 166 y ss.

128. Manuel Segura Ortega, *«Pensamiento político en el Renacimiento español. Saavedra Fajardo»* en *«Historia de la Teoría Política»* ed. F. Vallespín, Madrid, 1990, II, p. 386; del mismo autor *«La Filosofía jurídica y política en las Empresas de Saavedra Fajardo»*, Murcia, 1984. También vid. F. Murillo Ferrol, cit. p. 282 y ss.

(aristocracia) y otros en muchos (democracia o república). Tras enumerar los vicios de estas tres formas de gobierno [129] compara el *gobierno mixto* a un arpa en el que *«gobiernan muchos dedos y obedece un pueblo de cuerdas todas templadas y todas conformes en la consonancia»* [130]. Pero el príncipe ha de *«enfrenar el potro del poder»* y no incurrir en el error de pensar que *«es absoluto su poder»*. Para ello ha de estar *«sujeto al bien público y a los intereses de su Estado»* (Empresa XX) sin olvidar que su poder, al provenir del pueblo, debe permanecer en él aunque sea mínimamente (Empresa XX). La sumisión a la ley es otro instrumento de freno del poder abusivo del rey; ella *«dividió la potestad de los príncipes* (de modo que) *si no se interpusiera la ley, no hubiera distinción entre el dominar y el obedecer»* (Empresa XX). La estricta observancia de estos principios es lo que levantó y mantiene a la monarquía española (Empresa XXII). La monarquía mixta *«es de rey que vive y gobierna según leyes y fueros del reino. Esta es la más aprobada de las gentes, y la más perfecta cuando sin opresión de la suprema potestad participa de la aristocracia y policía, como en España, donde en muchos casos la resolución real pende de las Cortes generales, y está reservada alguna libertad, con la cual corregido el poder absoluto, es menos peligrosa la autoridad y más suave la obediencia»* [131]. Por lo demás, Saavedra sigue la lógica evolución del *modelo trifuncional* de las formas de gobierno al identificar cada una de ellas con cada uno de los estamentos del reino, pero sin dar el decisivo paso de combinar separada o conjuntamente las tres funciones o poderes del Estado: *«La autoridad en este imperio y gobierno (si es como el de España) tienen el rey, los nobles y el pueblo, mezclada y unida entre sí su potestad, el rey su dignidad, los nobles su poder y el pueblo su libertad»* [132], pero sin olvidar que la función asesora del tercer estamento es irrelevante [133].

---

129. Saavedra Fajardo, *«Introducciones a la Política y razón de Estado del rey católico don Fernando»*, II, 1-2, p. 429 y en *«Idea de un Príncipe político cristiano en cien empresas»*, Empresa XXI, p. 56, ambas en BAE, Madrid, 1947.

130. Empresa LXI, p. 169, símil utilizado ya en la antigüedad clásica; Cfr. Polycr. IV, VII *(Patrologiae Latinae Cursus*, ed. Migne, tomo 199).

131. Saavedra Fajardo, *«Introducción a la Política...»* cit. II, 3, p. 430.

132. Saavedra Fajardo, *«Introducción a la Política...»* cit. II, 2, p. 430.

133. Saavedra Fajardo, Empresa LXI, p. 470: *«El vulgo de cuerdas desta arpa del reino es el pueblo. Su naturaleza es monstruosa en todo y desigual a sí misma, inconstante y varia. Se gobierna por las apariencias sin penetrar en el fon-*

A conclusiones totalmente distintas llegará Francisco Suárez, especialmente en *De Legibus* y en *Defensio Fidei,* escrita esta última para refutar las ideas de Jacobo I acerca del derecho divino de los reyes [134]. Para Suárez, el poder procede directamente de Dios, quien lo da no a una persona o grupo de personas, sino a toda la comunidad (titularidad primaria). Como, por naturaleza, el poder ha de ser ejercido por autoridades concretas, conviene cederlo a una, pocas o permanecer en todas ellas: *«El gobierno de un Estado humano* —dice Suárez— *puede ser de tres clases: monárquico, de un solo soberano que sea una persona individual; aristocrático, de un consejo o tribunal soberano formado de varios aristócratas; y democrático, con voto de todo el pueblo. Estas tres formas son simples, pero pueden formarse combinaciones que participen de dos de esas formas o también de todas ellas: tales gobiernos suelen llamarse mixtos»* [135].

¿Cuál es la mejor forma de gobierno?. Suárez no sólo rechaza la monarquía por no ser de derecho divino —pues el poder ha sido dado directamente a la comunidad y no al monarca—, sino que también niega que sea de derecho natural, pues el poder *«ni siquiera exige por naturaleza residir en una sola persona» (Defensio Fidei* 3, 2, 7). Por los mismos motivos rechaza la forma de gobierno aristocrática o las mixtas de ambas. Sólo la forma de gobierno democrática, al ser la originaria o sustancial, es la única de derecho natural. Pero como la autoridad sólo es provechosamente usada si se concentra en uno o pocos ciudadanos, Suárez concluye la *imposibilidad* de la democracia directa y la *necesidad* de transmitir el poder *«del modo y bajo las condiciones en que se da y es transferido por la comunidad» (De Leg.* 3, 9, 4). Lo más adecuado es que la comunidad no ceda todos los poderes al gobernante, sino sólo

---

do. Con el rumor se consulta. Es pobre de medios y de consejo, sin saber discernir lo falso de lo verdadero. Inclinado a lo peor».

134. Francisco Suárez, *«De Legibus»,* trad. Luciano Pereña, CSIC, Madrid, 1971-1981; *«Defensio Fidei»,* trad. J.R. Eguillor, Inst. Est. Pol., Madrid, 1970. Un clásico al respecto es John Neville Figgis, *«El Derecho divino de los reyes»* (1896) ed. castellana México, 1982, centrado en la Edad Moderna. Para estudio de antecedentes medievales de la idea vid. el también clásico estudio de Ernst H. Kantorowicz, *«Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval»,* Madrid, 1985. Entre nosotros sigue siendo de lectura imprescindible M. García Pelayo, *«Los Mitos Políticos»,* Madrid, 1981, pp. 154-350 y *«Del Mito y de la Razón en el pensamiento político»,* Madrid, 1956.

135. Francisco Suárez, *«Defensio Fidei»,* 3, 3, 4.

alguno de ellos, como ocurre, al decir del autor, en las Repúblicas de Venecia o Génova, en donde los jefes políticos no tienen concedidos todos los poderes sino que la comunidad conserva y ejerce algunos conjuntamente con sus gobernantes *(De Leg.* 3, 9, 6). De estas *formas mixtas de gobierno, «la monarquía es la mejor» (De Leg.* 3, 4, 1), pues, *«para el gobierno y conservación civil no es absolutamente necesario un monarca porque hay otras formas aptas de gobierno, aunque tal vez no tan perfectas» (Defensio Fidei* 3, 1, 5). La excelencia del régimen mixto parece estar en corregir la ignorancia de la forma de gobierno popular mediante la sabiduría y resolución de unos pocos: *«dada la fragilidad, la ignorancia y malicia de la naturaleza humana, de ordinario es conveniente incorporar algún elemento de gobierno comunitario con la participación de varios ciudadanos» (De Leg.* 3, 4, 1). Al contrario que Saavedra, Suárez no esconde ninguna reserva sobre la participación igualitaria de todos los ciudadanos en la política. Es partidario de un sometimiento de todos los ciudadanos ante la ley en condiciones de igualdad como medio para conseguir el buen orden, la paz y el equilibrio social [136].

Evidentemente, todos estos postulados alejan a Suárez de preocupaciones sobre el reparto *desigual,* es decir, *triestamental* del poder y de la función moderadora de la nobleza e, incluso, del pueblo, en el ejercicio del poder por parte del monarca. Y es que será una constante, durante el siglo XVII, el recurso a la ley y la justicia como medio de atemperar la monarquía, corrigiendo sus

---

136. Francisco Suárez, *«De Legibus»* 3, 24, 7: *«Además, el cumplimiento general de tales leyes —incluso por parte de los clérigos— es necesario para el referido fin. Como la materia de esas leyes es común a todos, es necesaria la uniformidad en su cumplimiento para el buen gobierno, la paz e incluso para una justa igualdad y equilibrio social».* En la edición que sigo, se ha traducido *«iustitia aequitatem»* por *«equilibrio social».* El principio de la igualdad ante la ley es magistralmente desarrollado por Juan Roa Dávila, *«De Regnorum Iustitia»,* 1, 2, 2, ed. L. Pereña, Madrid, 1970: *«Es la comunidad política la que se da sus propios gobernantes y les otorga jurisdicción y la reduce o amplía a su voluntad, precisamente porque dicha facultad de unos ciudadanos sobre otros se basa sustancialmente en el derecho humano, pues como todos los hombres son iguales por naturaleza, únicamente la sumisión espontánea hace que unos tengan autoridad sobre los demás».* Para la exposición de las ideas de F. Suárez me he basado fundamentalmente en Narciso Martínez Morán, *«Francisco Suárez y su pensamiento jurídico-político en la Defensio Fidei»* (tesis doctoral), Fac. Der. U. Complutense, Madrid, 1978, pp. 494 y ss. a quien agradezco haberme facilitado un ejemplar de su trabajo.

excesos y abusos [137], en franco contraste con los autores del siglo XVIII, abiertamente partidarios del absolutismo.

LA SEPARACIÓN DE PODERES SEGÚN MONTESQUIEU

La actual historiografía sigue discutiendo el verdadero alcance de la formulación de la *separación de poderes* (ejecutivo, legislativo y judicial) establecida por Montesquieu en su *«De l'esprit des Lois»* [138]. El debate ha sido suficientemente tratado [139] por lo que nos limitaremos a hacer unas escuetas consideraciones. La separación de poderes de Montesquieu, al parecer, pretende lograr un *equilibrio de fuerzas políticas que,* en última instancia, implica un *equilibrio social-estamental.* El modelo está inspirado en Carlomagno, quien, a su vez, según el propio Montesquieu, lo heredó de los pueblos germanos más antiguos (el gobierno gótico descrito por Tácito) y de allí lo recuperaron los ingleses *(E.L.* 11, 8): *«Carlomagno pensó en contener en sus límites el poder de la nobleza, y en impedir la opresión del clero y de los hombres libres. Puso tal temperamento en los órdenes del Estado que quedaron contrabalanceados y él quedó soberano» (E.L.* 31, 18). Montesquieu parece aplicar el mismo método cuando afirma que ningún estamento ha de ejercer en exclusiva los tres poderes: *«todo estaría perdido si el mismo hombre, o el mismo consejo de principales, o de nobles, o del pueblo, ejerciera tres poderes» (E.L.* 11, 6).

---

137. Así, Juan Alfonso Rodríguez de Lancina, *«Comentarios Políticos a los Anales de Cayo Vero Cornelio Tácito»,* Madrid, 1687, p. 2: *«Quando rebosan los excesos en el estado Monárquico, se haze el menos plausible, por que no ay a quien quexarse de las opresiones de un príncipe injusto: buscan entonces los pueblos algún cabo de ánimo generoso que los ponga en libertad, y mude el gobierno...De la administración de la justicia ganan los súbditos la libertad, porque cessa el imperio de los poderosos»,* cfr. también p. 65.

138. Montesquieu, *«Del espíritu de las leyes»,* trad. M. Blázquez y P. de Vega, ed. Tecnos, Madrid, 1987.

139. En particular por Charles Eisenmann, *«L'Esprit des Lois et la séparation des pouvoirs»,* Mélanges Carré de Malberg, París, 1933, pp. 190 ss; Louis Althusser, *«Montesquieu. La politique et l'histoire»,* París, 1959; Robert Shackleton, *«Montesquieu, biographie critique»,* Grenoble, 1977; Norberto Bobbio, *«La teorie delle forme di governo nelle storia del pensiero politico»* cit. pp. 113-150. Entre nosotros María del Carmen Gómez Iglesias, *«Montesquieu»,* Madrid, 1984; Juan Vallet de Goytisolo, *«Montesquieu: leyes, gobierno y poderes»,* Madrid, 1986.

Asigna así, el ejecutivo al monarca, el judicial a los magistrados y el legislativo a los nobles (Cámara alta) y pueblo (Cámara baja). En esta distribución sólo el poder ejecutivo está monopolizado por el primer estamento (real), mientras que el poder legislativo es compartido por la nobleza y el pueblo y, finalmente, el poder judicial *«se hace invisible y nulo al no estar ligado a determinado estado o profesión» (E.L.* 11, 6), aunque se configura internamente de manera estamental dado que *«es necesario además que los jueces sean de la misma condición que el acusado, para que éste no pueda pensar que cae en manos de gentes propensas a irrogar daño»*. En apoyo de sus conclusiones cita ejemplos históricos: en Grecia hubo una época en la que el pueblo tenía el poder legislativo y el rey el ejecutivo y judicial y *«puesto que el pueblo tenía la legislación podía, al menor capricho, aniquilar la realeza» (E.L.* 11, 11) y en Roma, rey, Senado y pueblo se habían distribuido el poder hasta que Tarquino exterminó a numerosos senadores y legisló sin el concurso del pueblo de modo que de no haber sido derrocado, el tirano *«habría reunido todos los poderes» (E.L.* 11, 11). La solución a estos conflictos radica en combinar los poderes, moderarlos y hacerlos interdependientes para que se controlen mutuamente y no puedan cometer excesos: *«para formar un gobierno moderado, es preciso combinar los poderes, regularlos, temperarlos, hacerlos actuar, dar, por así decirlo, un lastre a uno para ponerlo en estado de resistir al otro» (E.L.* 5, 14). El cuerpo legislativo, compuesto de dos Cámaras (nobleza y pueblo) que se sujetarán mediante su facultad de veto, estarán ambas frenadas por el poder ejecutivo, y éste por el legislativo, y ambos sometidos al imperio de la ley y los tribunales. *«Los tres poderes permanecerán así en reposo o inacción, pero, como por el movimiento necesario de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados a hacerlo de común acuerdo» (E.L.* 11, 6): *il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir»*.

En una sugestiva obra, Althusser [140] apuntó que Montesquieu no habló ni pretendió nunca una *separación de poderes,* sino una *combinación de potencias (puissances).* El gobierno moderado en Montesquieu consistiría en un reparto de poder entre las tres potencias (rey, nobleza, pueblo) y en una *moderación* de las pretensiones de cada una de ellas mediante el poder *—pouvoir—* de las

140. L. Atthusser, *«Montesquieu...»* cit., p. 103-104.

otras dos restantes. Esencialmente la tesis de Montesquieu se referiría a una *distribución política del poder entre las fuerzas sociales,* mediante la coparticipación de varias autoridades (estamentales) en el órgano legislativo (balanza de poderes).

Se ha polemizado sobre el desmedido papel que Montesquieu otorga a la nobleza dentro de esa balanza de fuerzas sociales. No sólo por sus vínculos familiares nobiliarios: su padre contrajo matrimonio con la inglesa Eleanor de Brénieu, descendiente de los Plantagenets por la línea de Margarita Pole, condesa de Salisbury, y Eduardo III. El mismo heredó de su familia la baronía de Montesquieu, la señoría de La Brède y la Presidencia del Parlamento de Burdeos [141]. Esto podría dar un sentido a ciertos aspectos de su obra, pero sin incurrir en generalizaciones fáciles. Ciertamente, de las dos corrientes políticas que durante el siglo XVIII se definen sobre el papel de la nobleza y los cuerpos intermedios; la *corriente realista* partidaria de limitar las prerrogativas del clero y nobleza en favor del poder monárquico; y la *corriente nobiliaria* defensora del *papel moderador* de la aristocracia para frenar los excesos del rey, Montesquieu es ubicado en esta última [142]. Dado que para él *«la muerte de Carlos VII fue el último día de la libertad francesa»,* tendría sentido reivindicar el papel del estamento nobiliario como freno a los excesos del monarca. Así, las leyes fundamentales han de suponer *«necesariamente ciertas conductas intermedias por donde fluya el poder, pues si en el Estado no hubiera más que la voluntad momentánea y caprichosa de uno solo, nada podría tener fijeza» (E.L.* 2, 4). Althusser ha señalado la operación ideológica de Montesquieu al establecer que las leyes fundamentales suponen *necesariamente* cuerpos intermedios [143], porque, a renglón seguido, afirma que el poder intermedio *«más natural es el de la nobleza, que forma parte en cierto modo de la esencia de la Monarquía, cuya máxima fundamental es: sin monarca no hay nobleza, si nobleza no hay monarca, sino déspota» (E.L.* 2, 4). Consecuentemente *«si abolimos las prerrogativas de los señores, del clero, de la nobleza y de las ciudades en una Monarquía, pronto tendremos un Estado popular o un Estado despótico» (E.L.* 2, 4), por

141. Sobre aspectos biográficos, además de la bibliografía arriba citada vid. H. Barckhausen, *«Montesquieu. Ses idées et ses oeuvres, d'aprés les papiers de La Brède»,* París, 1907; J. Starobinski, *«Montesquieu»,* París, 1953.

142. J. Vallet, *«Montesquieu...»,* cit., p. 251 y ss.

143. L. Althusser, *«Montesquieu...»* cit., p. 73.

tal motivo es necesario conservar en Francia las jurisdicciones señorial, eclesiástica y municipal. En conclusión, para Althusser, Montesquieu *«pretendía restablecer una nobleza amenazada en sus privilegios. Pero creía que la amenaza venía del rey»* [144]. Goyard-Fabre, contrariamente, opina que Montesquieu no encubrió intereses oligárquicos personales en sus escritos, sino que estaba sinceramente convencido de que el papel de la nobleza consistía en atemperar las tentaciones absolutistas del monarca. *«Los nobles forman un cuerpo que, por sus prerrogativas y por su interés particular, reprime al pueblo; a este respecto, basta que haya leyes, para que sean cumplidas» (E.L.* 3, 4). En cualquier caso, deliberadamente o no, Montesquieu defenderá el papel moderador de la nobleza, intentando articular un equilibrio constitucional mediante un equilibrio social de modo que *cada clase estando en el seno del poder legislativo, pueda impedir toda tentativa de perjudicar sus intereses por medio de reformas legítimas.* Certeramente opina García Pelayo que la separación de poderes de Montesquieu *«respondía originariamente a una fundamentación sociológica en cuanto que cada uno de los poderes del Estado se sustentaba sobre una realidad social autónoma, de modo que la independencia de cada poder tenía como infraestructura la autonomía de sus portadores: el Ejecutivo se sustentaba sobre la institución monárquica, el Legislativo, dividido en dos Cámaras, sobre los estamentos de la nobleza y del tercer estado, y el Judicial, si bien para Montesquieu estaba compuesto de jueces legos y carecían de presencia permanente, era investido en realidad por el estamento de toga»* [145].

En conclusión, la obra de Montesquieu supone, como se sabe, un paso decisivo en la formulación moderna y constitucional del principio de la separación de poderes. Sus principales fuentes de inspiración son Platón, Aristóteles y los constitucionalistas ingleses. Su formulación de los *tres poderes* es novedosa, aunque no deja de ser una reelaboración de concepciones anteriores. De Aristóteles toma su *denominación* (legislativo, ejecutivo, judicial) jun-

---

144. L. Althusser, cit., p. 121. Contrariamente Elie Carcassonne, *«Montesquieu et le probléme de la constitution française au XVIII siécle»,* París, 1927 (reed. 1977) p. 100.

145. M. García Pelayo, *«Las transformaciones del Estado contemporáneo»,* Madrid, 1977, p. 58. Cfr. M. Troper, *«Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs»* en *Cahiers de Philosophie politique, Centre de Philosophie Politique de la Universidad de Reims,* 1985, p. 70 y ss.

to a la idea de que es *necesario su separación* para frenar las formas políticas despóticas.

Efectivamente, Aristóteles, en su *«Política»,* había establecido que todo régimen tiene tres elementos o funciones; la que *«debe deliberar acerca de los asuntos de la comunidad»,* las magistraturas que *«deben tener autoridad»* y en tercer lugar *«la administración de justicia»* (Pol. 6, 12 = 1297 b). Pero mientras el estagirita ve en las tres funciones *jurisdicciones políticas* que pueden recaer en uno, varios o todos los miembros de la sociedad, ¿sin adscripción social?, Montesquieu *las asigna a grupos sociales* para lograr un equilibrio político. Así:

1.º *Poder legislativo* repartido entre: Rey (monarquía).
Senado (aristocracia).
Cámara Baja (democracia).

2.º *Poder ejecutivo:* para el monarca, atemperado por la nobleza y cuerpos intermedios.

3.º *Poder judicial:* para un cuerpo de magistrados formado estamentalmente, pero sin adscripción a uno solo de ellos. Tampoco cabe tal función a miembros de los otros dos poderes.

Montesquieu afirma, con presunción, que los antiguos *«no conocían la distribución de los tres poderes» (E.L.* 11, 9). Pero la consideración como tales *«pouvoirs»* es deducida de la lectura de Locke, superándola, pues aunque asume la contraposición entre el poder legislativo y el ejecutivo establecida ya por Locke, su originalidad consiste en subsumir el poder federativo dentro del ejecutivo y conceder al poder judicial su especificidad [146]. En rigor, tal

146. Joseph Dedieu, *«Montesquieu et la tradition politique anglaise en France»,* París, 1909 (reimp. Ginebra, 1971) pp. 171-190. Acertada nos parece la opinión de Alberto Postigliola, a quien seguimos en este punto, vid. *«En rélisant le chapître sur la Constitution d'Anglaterre»,* en «Cahiers...» de la Universidad de Caen, 7, 1985, p. 17 ss. Contrariamente Shackleton, cit. p. 223. Asimismo la distinción entre *«pouvoirs»* y *«puissances»,* así como la necesidad de *«trois freins»* para moderar la monarquía ya aparece en Claude de Saysel, *«La Grand Monarchie de France...»* escrita entre 1518 y 1519 y editada en París, 1557, vid., J. Imbert y otros, *«Histoire del Institutions et des faits sociaux»,* París, 1970, vol. II, *«Textes et documents»,* pp. 178-179. Sobre las influencias anglosajonas, especialmente de Locke, en la teoría de la separación de poderes de Montesquieu, vid. W. Strück, *«Montesquieu als Politiker»,* Berlín, 1933. M. Robert Shackleton niega a Locke la paternidad de la teoría de la separación de poderes porque no distinguió más que entre *funciones* políticas, y no verdaderos *poderes;* vid. *«Montesquieu, Bolingbroke and the separation of powers»,* en *French Studies,* enero 1949, p. 25 y ss.

caso suponía una vuelta a la fuentes clásicas, concretamente a Aristóteles, pero su legado al pensamiento político posterior fue tan descomunal que ni él mismo sospechó su alcance: esto es, el principio de que todas las funciones políticas *necesariamente* han de ser clasificables como *legislativas, ejecutivas o judiciales.* Sin embargo Montesquieu no es el creador del principio político de la *«división de poderes».* Nunca mencionó tal idea en sus escritos, y la expresión *«séparée»* sólo aparece en una ocasión, por lo que atribuírsela *«traiciona su pensamiento»* [147]. Más exacto sería hablar *no-confusión, distribución, combinación o contrapreso de poderes.* En cualquier caso, la separación de poderes nunca fue diseñada de manera tajante: el poder legislativo sólo podía reunirse previa convocatoria del ejecutivo. Este conservaba un derecho de veto a los proyectos de ley. El poder legislativo podía ejercer funciones judiciales extraordinarias interfiriendo al poder judicial, etcétera.

La teoría política de Montesquieu descansa en tres principios, 1.º la autonomía de la ley; 2.º el gobierno mixto o moderado mediante la combinación armónica de los tres poderes con las tres formas de gobierno; 3.º la distribución de los tres poderes aristotélico-lockianos entre los tres estamentos sociales representados en los órganos institucionales de gobierno, para constituir un sistema de contrapesos y controles recíprocos. Esta distribución, como ha señalado Eisenmann [148] supone que la «separación» de poderes de Montesquieu no es una separación de autoridades sino una no identidad de órganos con más de dos funciones, es decir, que cada función puede ser ejercida por un órgano distinto (hay tantos órganos como funciones), pudiendo estos tener algún miembro común con tal de que la función, el ejercicio del poder, no sea atribuido a varios órganos. Según el citado autor [149], la concepción de la estricta separación de poderes surge en la segunda mitad del siglo XVIII por la interpretación que de Montesquieu hicieron Voltaire y Sieyés [150].

---

147. Barckhausen, *«Montesquieu...»* cit. p. 95.

148. Eisenmann, *«L'Esprit des lois...»* cit., p. 20.

149. Eisenmann, *«L'Esprit des lois...»* cit., p. 63 y ss.

150. Enmanuel Sieyés, *«Qu'est-ce que le tiers-Etat? Essai sur les privilèges»,* trad. Marta Lorente y Lidia Vázquez, Madrid, 1989. Sieyés retoma con cierta confusión, debido tal vez al apasionamiento ineludible del momento, las ideas de Montesquieu y Rousseau en cuanto le servían para transformar la sociedad estamental:

Sin embargo, a pesar de lo afirmado por el mismo Montesquieu, no se ha reparado suficientemente en la enorme influencia que a este respecto tuvo en su obra la de Platón. Incluso no sería exagerado afirmar que fue su principal acreedor. Efectivamente, cuando Montesquieu afirma que *«la democracia y la aristocracia no son Estados libres por naturaleza. La libertad no se halla sino en los gobiernos moderados»* (*E.L.* 11, 4, 1) no hace más que reformular la idea platónica de que tales formas de gobierno *«no son regímenes, sino establecimientos de ciudades sometidas y esclavizadas a una determinada parte de ellas mismas...vuestra realeza, surgida de la mezcla de los elementos convenientes y debidamente moderada, se salvó ella misma y vino a ser también causa de la salvación de los demás»* (*Las Leyes,* 692 a-713 a). Igualmente, la crítica de Montesquieu a las tres formas puras de gobierno prolonga los recelos mostrados siglos atrás por Platón: la democracia de-

---

primero consiguiendo que el tercer estado tuviera *«una influencia al menos equivalente a la de los privilegiados»*, para lo cual era necesario *«un número de representantes igual al conjunto de los otros órdenes»*, a fin de que *«los votos sean considerados por cabezas y no por órdenes»* (p. 101); segundo, convocar y constituir una sola Asamblea Nacional en la que se integren los tres Estados pero sin reconocer división alguna de estamentos (p. 164-165). De sobra conocidos son los resultados de la revolución: el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 26 de agosto de 1789 establecía que una sociedad en la que no está determinada *«la separación de poderes, carece de constitución»*, declaración que, por iniciativa del general La Fayette, fue colocada como preámbulo de la Constitución francesa de 1791. El debate reaparecerá en Cortes de Cádiz, como se verá páginas más abajo. Vid. M. Troper, *«La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionelle française»*, París, 1980, con bibliografía en pp. 225-247; Franco Bassi, *«Il principio della separazione de poteri»* en Rivista trimestrale di Diritto Publico, 15, 1 (1965), p. 17-109; entre nosotros excelentes introducciones son las de A. Elorza, *«La ideología liberal en la Ilustración española»*, Madrid, 1977, pp. 69-90 dedicadas al influjo de Montesquieu, y Varela Suances-Carpegna, *«La teoría del Estado en los orígenes del Constitucionalismo hispánico»*, Madrid, 1983. Desde una perspectiva más general, es útil para el conocimiento de la plasmación de los principios de la separación de poderes y las tensiones estamentales F. Olivier-Martín, *«Histoire du droit français des origines à la Révolution»*, París, 1948, pp. 357-366 dedicada a la historia de la Asamblea de los Estados Generales; G. Picot, *«Documents relatifs aux Etats généraux et assemblées réunies sous Philippe le Bel»*, París, 1901, pp. II-IX y LIV-LV. Una interesante exposición de las tensiones estamentales que llevaron a la Revolución francesa contemplada desde el punto de vista de la iconografía de la época puede consultarse con provecho en Ottavia Niccoli, *«I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società»*, Turín, 1979, p. 11 y ss.

pende de la virtud del pueblo por lo que no puede garantizarse su estabilidad *(E.L.* 3, 3, 1); la aristocracia *«tiene menos necesidad de virtud que el pueblo en la democracia»,* pero al depender de la virtud de una minoría no hay garantía de que no reprima al pueblo con sus excesos. Para Platón, el peligro de la democracia también reside en que el número lo arrasa todo, mientras que el gobierno de una minoría desemboca casi siempre en el abuso sobre la mayoría *(Las Leyes* 758 a). Partiendo ambos de la existencia de la monarquía como forma de gobierno históricamente consolidada y aceptada, la solución a los excesos del poder arranca de estrechar *«más el poder real dentro de la medida» (Las Leyes* 691 e) mediante órganos políticos (Consejo de ancianos y Asamblea de Eforos). Para Montesquieu, los órganos políticos *(depôt des lois)* tienen el objetivo de *«moderar, trabajar lentamente, y limitar los posibles excesos»* del rey *(E.L.* 5, 10); tal es la misión de los *cuerpos intermedios.* Concibe la monarquía moderada *«fondée sur un corp législatif formé pour les répresentants d'une nation (E.L.* 11, 8), pero debidamente orientada por *«un Senado al que den acceso la edad, la virtud, la gravedad y los servicios, cuyos miembros, expuestos a la vista del pueblo como simulacro de los dioses, inspiren sentimientos que se propagarán al seno de todas las familias» (E.L.* 11, 8). En los párrafos 692 a-c de *Las Leyes,* hemos visto cómo Platón desarrolla la idea de que la aparición de los tres poderes fue una creación de *tres salvadores* para conjurar el peligro del uso irresponsable del poder, lo que llevaba implícito el que la prosperidad de la ciudad dependía de la capacidad de sus dirigentes *«para moderar los poderes y hacer uno solo de los tres» (Las Leyes* 692 c). Idea que sin forzamiento podemos poner en relación con la famosa de Montesquieu sobre la necesidad de que los tres poderes, para actuar, *«se verán forzados a hacerlo de común acuerdo» (E.L.* 9, 6).

Según Shackleton [151] la teoría del *gobierno mixto-moderado* le fue suscitada a Montesquieu por la lectura de Maquiavelo. No ponemos en duda tal aserto, pero en cualquier caso, tanto Maquiavelo, como a partir de ahí el mismo Montesquieu, trabajaron sobre los materiales políticos de Polibio, Aristóteles y el mismo Platón.

151. Shackleton, *«Montesquieu...»,* cit., p. 207.

EL DEBATE SOBRE LOS LÍMITES DEL PODER EN LAS CORTES DE CÁDIZ: MONARQUÍA MIXTA Y SEPARACIÓN DE PODERES

«Bicameralismo» y *«Cortes estamentales»* fueron los dos primeros puntos del programa político del sector más conservador que entraron en conflicto con los liberales en las primeras décadas del siglo XIX.

Los liberales eran conscientes de que tanto un sistema de dos Cámaras (una para la nobleza y alto clero y otra para los procuradores de las ciudades) o un sistema unicameral integrado por los tres brazos, con voto independiente, supondría el freno a todo el proceso de reformas que se pretendía llevar a cabo con sólo el veto de la nobleza instalada ya en la Cámara alta, ya en uno de los tres brazos de las Cortes.

El Decreto I de 24-9-1810 proclamando la legítima constitución en Cortes Generales y Extraordinarias parecía haber zanjado ambas pretensiones conservadoras, o al menos la de una convocatoria en Cortes bicamerales, al expresar el principio de la soberanía nacional mediante la representación no estamental en una sola Cámara [152].

Por Decreto de 22-5-1809 la Junta Central Suprema convocaba a Cortes Generales y Extraordinarias según el modelo estamental. Jovellanos, el personaje que llegaría más lejos a la hora de apoyar el absolutismo monárquico *«como instrumento de reforma»* [153], era el artífice de dicho Decreto. Su propósito consistía en establecer una separación de los tres estamentos en dos Cámaras, según el modelo inglés que calificaba como *«el más preciado descubrimiento»* [154], de manera que todo proyecto legislativo de la Cámara popular podría ser paralizado por la nobleza y el alto clero. La fundamentación histórica y jurídica de esta pretensión fue proporcionada directamente por Martínez Marina, quien le había hecho llegar meses atrás un resumen de los principales datos de su

---

152. Decreto I de 24-9-1810, en *«Colección de los decretos y órdenes que han expedido las Cortes»*, Imprenta Real, Cádiz, 1812, p. 1.

153. L. Sánchez Agesta, *«El pensamiento político del despotismo ilustrado»*, Sevilla, 1979, p. 105. Una exposición de conjunto en *«Historia del constitucionalismo español* (1808-1936)», Madrid, 1984.

154. Jovellanos, *«Memoria en defensa de la Junta Central»* BAE 46, vol. I, Madrid, 1951, p. 503.

obra *«Ensayo histórico crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de León y Castilla»*, publicada más tarde en el diario *«El Español»* de Londres en 1810 bajo el título *«Carta sobre la antigua costumbre de convocar Cortes de Castilla para resolver los negocios graves del reino»* [155].

Creada una «Comisión de Cortes», asesorada por siete «Juntas auxiliares», en julio de 1809, se acordaba una convocatoria por estamentos que deliberaría en *dos* Cámaras. La respuesta liberal no se hizo esperar y por medio de la «Junta de Legislación» y la «Junta de Ceremonial» se manifestó la necesidad del modelo *unicameral* con voto por cabezas y no por brazos, dada la dificultad técnica de la convocatoria por estamentos.

Solicitado un informe al Consejo de Estado y Tribunal Supremo, resolvió a favor del sistema unicameral. Y es que los liberales preveían que en esta clase de conflictos tenían ventaja dado que el Tribunal Supremo estaba enfrentado con la Junta Central Suprema y aprovecharía cualquier ocasión para desdecirla movida por su *«odio implacable»* [156]. Aun así, la Junta Central mantuvo la *tesis bicameral* de Jovellanos de modo que mediante un Decreto de 29-1-1810 convocaba las Cortes por estamentos siguiendo el modelo bicameral y también firmaba el decreto de disolución de la Junta Central transfiriendo sus facultades al Consejo de Regencia.

De mantenerse tal convocatoria se habría asentado un golpe mortal al programa de reformas liberales. Pero inopinadamente dicho decreto desapareció y no se publicó hasta el 31-10-1810 cuan-

---

155. Martínez Marina, *«Carta sobre la antigua costumbre de convocar las Cortes de Castilla para resolver los negocios graves del reino»*, publicada en el diario *El Español* (Londres, 1810), reeditada en la misma ciudad y en 1811 en Valencia, Imprenta Yernos de José Esteban. En *«Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación»*, reed. Madrid, 1933, confiesa que un breve escrito le fue remitido *«hasta la Junta Central, donde un sabio individuo de ella procuró dar valor a sus ideas»* (p. 24). Cfr. del citado autor *«Teoría de las Cortes»*, ed. Pérez-Prendes, Madrid, 1979, I, p. 114-118.

156. A. Argüelles, *«Examen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Cortes Generales y Extraordinarias desde que se instalaron en la isla de León el día 24 de septiembre de 1810...»*, Londres, 1835, vol. I; los conflictos entre la Junta Central, el Consejo de Regencia y el Consejo de Estado y Tribunal Supremo, en p. 190-223. También M. Fernández Almagro, *«Orígenes del régimen Constitucional en España»*, Barcelona, 1928, pp. 81-90 y 123 y ss.; M. Martínez Sospedra, «La Constitución española de 1812. El Constitucionalismo liberal a principios del siglo XIX», Valencia, 1978, p. 84 y ss.

do las Cortes ya estaban reunidas. El «extravío» del Decreto parece que fue obra de Quintana [157] apoyado tal vez por Argüelles, quien años más tarde escribía en Londres una tácita justificación del suceso: *«¿Estas clases no estaban armadas de un veto absoluto y discrecional?. Y ¿podía la opinión contemporánea esperar jamás ninguna constitución que estableciese la más esencial de todas las reformas, esto es, que restaurase el estado político y civil de la monarquía, depravado, lacerado y totalmente destruido con multitud de exenciones, fueros, inmunidades, tribunales exóticos, jurisdicciones extrañas y otras monstruosidades semejantes, cuando la Junta Central componía exclusivamente la Alta Cámara de dos clases consustancializadas con todas estas usurpaciones y abusos?»* [158].

Entre tanto, la Regencia, vencida por *«la fuerza irresistible de la opinión pública...Hizo nueva consulta al Consejo reunido, para saber qué planta convencional podría adoptar en las primeras Cortes...El Consejo de Estado, a quien se consultó igualmente en la materia, fue de opinión que atendido el actual estado de las cosas, convenía siguiese la convocatoria conforme estaba (sin estamentos), sin hacer alteración de ella, y que la nación reunida por sus representantes resolviese si se había de dividir por brazos o Cámaras»* [159]. Refiriéndose a tales acontecimientos Flórez Estrada dedicaría unos comentarios en una obra publicada dos años más tarde. Comprometido con el ideario liberal, su crítica y denuncia de la actitud de los estamentos privilegiados no puede ser más clara: *«Acostumbradas en Espara todas las Autoridades a exercer el despotismo subalterno del Monarca, y habituados a ver dimanar de este modo el poder, les era muy horrorosa la idea de que el pueblo tuviese la menor parte en la formación de ninguna otra, y muchos menos en la formación de unos que debían contener la arbitrariedad del excesivo poder de los antiguos. Conducidos por*

157. Lardizábal afirmó que el decreto fue ocultado por Quintana para que no lo utilizase la Regencia. Finalmente apareció en *El Español* de Londres el 30-9-1810; vid. José Vila Selma, *«Ideario de Manuel José Quintana»*, Madrid, 1961, p. 30-31.

158. Argüelles, *«Examen histórico...»* cit. I, p. 223.

159. Argüelles, *«Examen histórico...»* cit. I, p. 223. Vid. al respecto Federico Suárez, *«El proceso de la convocatoria a Cortes (1808-1810)*, Pamplona, 1982; Pilar Chávarri, *«Las elecciones de diputados a las Cortes Generales y Extraordinarias (1810-1813)»*, Madrid, 1988; M. Morán Ortí, *«La formación de las Cortes (1801-1810)»*, en *«Las Cortes de Cádiz»*, ed. M. Artola, Madrid, 1991, p. 13-36.

unos principios tan equivocados vimos al Consejo de Castilla opuesto siempre a toda reforma; opuesto a quanto no fuese acumular más y más facultades: opuesto a quanto pudiese contribuir a ilustrar a la Nación; y opuesto en todas las ocasiones a que se realizase un Gobierno popular, o sea, una representación Nacional... a fin de que no se verificase innovación alguna, como sucedió constantemente en todas las revoluciones con los cuerpos o clases interesadas en mantener los abusos» [160]. Consecuentemente con lo anterior, *«nada sin duda podía determinarse más sabio, y más justo...que abolir la antigua, e injusta práctica, por la que casi solamente la primera Nobleza, y el Clero alto disfrutaban de un derecho, que no podía ser el privilegio de ninguna clase»* [161].

Deshechado el bicameralismo, la pugna entre liberales y conservadores, en torno a la representación estamental, quedaba aplazada para su discusión en las propias Cortes. En esencia, lo que estaba en juego, era el derecho a veto de la nobleza y el clero a todo proyecto legislativo, especialmente el de la *abolición del régimen señorial,* tal y como Argüelles denunciaba en sus memorias: *«El espíritu de intolerancia y predominio que había desplegado el clero hasta entonces; la política y miras de Estado que descubrió la nobleza en su oposición a que se aboliesen los señoríos, acabaron de indisponer los ánimos contra la admisión en las Cortes sucesivas de dos clases tan enemigas de la libertad y de los intereses generales como brazos separados y distintos de las Cortes de la Nación. Si hoy diseminados en un Congreso numeroso todavía hallan medios para neutralizar y aún destruir ¿qué sucedería cuando, reunidos a deliberar por sí solos y abandonados a todo el espíritu de cuerpo, se intentase tocar a sus inmunidades y privilegios?»* [162].

---

160. Alvaro Flórez Estrada, *«Examen imparcial de las disensiones de la América en España»,* Cádiz, 1812 (facc. con prólogo de J.M. Pérez-Prendes, Madrid, 1991), p. 21.

161. Flórez Estrada, *«Examen imparcial...»* cit. p. 13. En *«Representación hecha a S.M.C. Fernando VII»* (BAE 113, vol. II, Madrid, 1958), tras asumir la concepción de la separación de poderes de Locke, propone un modelo bicameral para distinguir al pueblo de la Cámara alta (p. 209), aunque en su proyecto de *«Contitución para la Nación española presentada a S.M. la Junta Suprema Gubernativa de España e Indias en 1.º de noviembre de 1809»* (BAE, 113) defiende en el art. 38 una segunda Cámara integrada únicamente por los diputados mayores de 50 años (p. 326).

162. Argüelles, *«Examen histórico...»* cit. II p. 71-73, el subrayado es mío.

Estaba claro que la transformación del Antiguo Régimen así como el desarrollo del programa liberal, incluida la abolición de los señoríos, pasaba por la previa supresión del bicameralismo y de la representación estamental en las Cortes. De ahí que eliminados éstos mediante el «extravío» del citado Decreto, quedaba aplazada la posibilidad de veto de las clases privilegiadas y expedito el camino para la reversión a la Corona o a la Nación de los señoríos. Era una cuestión previa o, como diría Sánchez-Agesta, una *«defensa táctica»* [163] del modelo unicameral no estamental.

Los Iguanzo, Ostolaza, Borrull, Cañedo, etc. que defendieron la representación estamental en Cortes en las sesiones de septiembre de 1811, fueron los mismos que se opusieron o intentaron neutralizar, en las sesiones de Cortes de junio y agosto de 1811, la abolición de los señoríos. Pero ya era en vano; en una Asamblea no estamental, el voto nobiliario y eclesiástico más reaccionario era minoritario. Inútil fue que una representación de diputados con Grandeza de España solicitaran a las Cortes que se abstuvieran de deliberar sobre la cuestión por ser inoportuno y aún peligroso. Ociosa fue la innovación del diputado Ric a los Fueros «constitucionales» de Sobrarbe (D.S. 1-6-1811), o la intervención de Borrull intentando aplazar el debate y sustraerlo a las Cortes para someterlo al examen de un tribunal o junta por ser asunto grave, complejo y amenazando con que la abolición de los señoríos desembocaría en un régimen despótico o popular, citando en apoyo de sus predicciones párrafos de la obra de Montesquieu [164]. El de-

---

Ejemplo del tono intelectual del alto clero es el protagonizado por el arzobispo de Santiago R. Vélez, promotor de una virulenta reacción contra las ideas políticas liberales mediante una obra rancia y oscura titulada *«Apología del altar y del trono o historia de las reformas hechas en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado»*, Madrid, 1818 (reed. en 1825, por la que cito) en la que pretende demostrar que la división de poderes no existe al estar todos concentrados en las Cortes; afirma que la soberanía no reside en el pueblo sino en Dios, quien la entrega al rey (p. 37, 60 y 140) etc. Sobre las resistencias mentales y sociales en Cortes de Cádiz vid. M. Pérez Ledesma, *«Las Cortes de Cádiz y la sociedad española»* en *«Las Cortes de Cádiz»*, ed. M. Artola, cit. p. 167-206.

163. L. Sánchez Agesta, *«Historia del Constitucionalismo...»* cit. p. 89.

164. Efectivamente, el diputado Borrull recurrió al *«dictamen de un insigne defensor de la constitución de Inglaterra, de uno de los filósofos modernos, a quien miran con respeto los demás; hablo de Montesquieu, el cual en la obra que le costó veinte años de profunda meditación dice: "Han pensado algunos Estados de Europa en abolir las jurisdicciones baronales sin ver que querían hacer lo que el*

bate alcanzó su tono más grave en la sesión del 6-6-1811 cuando Ostolaza asoció, en su discurso, la traición con la decisión de abolir el régimen señorial, al ser éste un principio típico de las ideas liberales venidas de la Francia invasora: todos los males que afligen a España *«nos vienen de la Francia, cuyo influjo pestilencial en la Península ha hecho degenerar nuestras más antiguas costumbres y adoptar mil perniciosas ideas»*. Tales argumentos, además, son los esgrimidos por los afrancesados traidores, de modo que *«puede ser que alguno esté aplaudiendo en secreto el apoyo de las ideas de Napoleón, manifestadas en el decreto»*. Concluía Ostolaza con la manida e interesada especie de que si los señoríos fueron el premio que los monarcas concedieron a los guerreros que contribuyeron *«a arrojar a los moros que ocupaban la Península»*, ¿qué confianza tendrán ahora aquellos a quienes se premie por luchar contra los franceses?.

Argüelles, que había estado esperando este momento días, meses, replicó a Ostolaza contundentemente tachando las imputaciones de traición y antimonarquismo como injuriosas, malignas e ignorantes, demostrando que los señoríos jurisdiccionales y territoriales eran incompatibles con un *«régimen monárquico moderado»*. El comienzo de su discurso fue precedido de *un gesto premeditado* con el que pretendía transmitir a la Asamblea la tranquilidad y serenidad de quien está apoyado por la ley y la razón: *«Señor, ruego a Vuestra Magestad permita que se traiga la Nueva Recopilación, porque necesitaré precisamente de su auxilio en mi discurso»*. Con sólo este *golpe de efecto*, Argüelles ya había desmontado los argumentos de Ostolaza.

Sin embargo, tras el Decreto de 6-8-1811 aboliendo los señoríos jurisdiccionales y territoriales, no hubo tiempo ni estabilidad política suficiente para desarrollar la medida de modo que la incorporación de las facultades jurisdiccionales del señorío, no llevaron aparejada la reversión del propio territorio a la nación, sino que éste quedó como propiedad privada del antiguo señor.

Parlamento de Inglaterra, y que practicándolo con las prerrogativas de los barones, del clero, de la nobleza y de las comunidades, resultaría luego un Estado popular o un Estado despótico"» (DS. 7-6-1811). La intervención de Iguanzo fue más práctica. Aceptando la reversión de los señoríos previa indemnización del Estado, caso de que no hubiera efectivo suficiente para ello, podría compensarse a sus antiguos titulares con *«honor, empleos, grados, distinciones, etc.»* (DS. 3-8-1811).

La Recepción de Montesquieu en España

Los reveses militares y políticos ante el ejército francés que supusieron la disolución de la Junta General Suprema, sirvieron a los liberales más radicales, como hemos visto, para presionar al Consejo de Regencia a que al menos no entorpeciera las primeras medidas revolucionarias. El célebre Decreto I de 24-9-1810 sobre constitución de Cortes, establecía en su trascendental primer párrafo el principio de la soberanía nacional; *«Los diputados que componen este Congreso, y que representan la Nación española, se declaran legítimamente constituidos en Cortes Generales y Extraordinarias, y que reside en ellas la soberanía nacional»* [165]. La proclamación del principio de la soberanía nacional suponía un primer paso para deslegitimar toda tentativa de estamentalizar la representación en Cortes. Ciertamente que una convocatoria triestamental a Cortes no era incompatible con tal principio si se entendía que los tres brazos representaban a toda la Nación [166], pero lo importante era establecer que la fuente única, indivisible e inalienable de la Soberanía emanaba de la Nación, siendo secundarios los canales o brazos a través de los cuales se ejerciera. De cualquier modo, los hechos posteriores demostraron que el principio de la soberanía nacional implicaba el predominio del tercer estado

---

165. *«Colección de los decretos y órdenes...»* cit. p. 1.

166. Juan Bosmeniel y Riesco en carta fechada en La Habana el 29-9-1809 propondrá a la «Comisión de Cortes» una convocatoria estamental de Cortes pero con votos por cabezas en la que la representación popular sea mayoritaria: *«En las Cortes habrá precisamente una concurrencia de todas las clases del Estado, de forma que se guarde un equilibrio proporcionado al número de votos de cada clase (eclesiásticos, nobles y estado llano) para que la más numerosa que es la democrática, tenga el voto preponderante».* Articula una concepción de la *monarquía mixta* a la manera clásica; mezcla de las tres formas de gobierno, pero bajo el predominio de la democracia. Toda autoridad ha de estar *«refrenada por un cuerpo poderoso y preponderante democrático que sujete los caprichos de los reyes, sus ministros y privados, y sea él mismo refrenado por su propia organización y contrapeso...El gobierno de una gran nación culta y numerosa debe ser en su forma exterior monárquico y en su interior democrático, pero concurrido y contrapesado por un cuerpo representativo regular y proporcionado, aristócrata o llámese de nobles. Esta es la constitución mixta y representativa»;* el texto en M. Artola, *«Los orígenes de la España Contemporánea»,* II, Madrid, 1959, p. 536-538. Claramente para Bosmeniel la justicia política y el equilibrio de poderes se logra no por su separación en funciones institucionales, sino por el contrapeso entre los estamentos, es decir, mediante la monarquía mixta.

en las Cortes. Lo vio anticipadamente Argüelles cuando en la reunión del 12-9-1811 refutaba las tesis estamentalistas de Iguanzo: *«La Comisión, al ver el cúmulo de contradicciones y dificultades que se hallaba a cada paso, subió al origen de donde se derivase el derecho a hacer cualquier novedad que fuese preciso adoptar en el sistema, y le halló en la soberanía nacional»*, de modo que *«de este principio eterno e invariable descendía igualmente el derecho que la nación tuvo para establecer y tolerar la forma antigua de los estamentos»* y como este sistema le pareció absurdo, la Comisión le reformó sin que ello alterase *«la naturaleza de la Monarquía española»*.

El principio de la soberanía nacional no implicaba, pues, la supresión de la representación estamental. De hecho dejaba abiertas las puertas a la convocatoria a Cortes por estamentos, satisfaciendo así al *«grupo aristócrata»*. Pero tal formulación conllevaba, de suyo, la eventualidad más que probable de que las propias Cortes tuvieran que decidir, votando por cabezas, si se constituían por estamentos. Y con razón los liberales preveían que, llegado este momento, la suma del voto del tercer estado junto con el de los nobles y eclesiásticos más liberales, evitaría tal eventualidad.

El citado Decreto I de 24-9-1810 establecía, además, la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, asignándolos respectivamente a las Cortes, el Rey y los Tribunales de Justicia. El diputado Gutiérrez Huerta, en la sesión del 3-9-1811 despejó las dudas sobre la incompatibilidad entre el principio de la indivisibilidad de la soberanía nacional y la división de poderes: sólo la Nación soberana —poder constituyente— puede delegar en órganos de gobierno —poder constituido— el ejercicio de tales poderes. Rey, Cortes y Tribunales de Justicia eran concebidos, así, como *poderes subordinados*. El famoso axioma de la división de poderes no era, *per se,* un descubrimiento del constitucionalismo (ya existía en la Inglaterra del siglo XVII) ni un principio consustancial al constitucionalismo: al igual que en la antigüedad existía una división *triestamental* del poder, o en Cádiz el «grupo aristócrata» intentaba plasmar un modelo de Cortes estamentales que impidiera el monopolio del poder legislativo, cabe teóricamente que un partido político controle el poder legislativo mediante la mayoría absoluta en Cortes, el poder ejecutivo colocando en el Gobierno a Ministros de su confianza, y el poder judicial ocupando las más altas magistraturas con afiliados o simpatizantes del propio grupo

—o partido—. Técnicamente hay separación de poderes mientras una misma persona u órgano no ejerza más de uno de los poderes [167], pero en la práctica, el excesivo poder de un partido o grupo político puede alterar el equilibrio que pretende la división de poderes. Y siguiendo en el terreno teórico, cabría un régimen constitucional «puro», de democracia directa, que no tuviera ni siquiera enunciados los tres poderes ni la necesidad de su separación, y en el que la Asamblea ejerciera todos los poderes posibles sin detrimento de su esencia democrática.

En rigor, la idea de que es necesario un *reparto de funciones o poderes* para alcanzar un *equilibrio social y político* es, históricamente, una *reivindicación de la nobleza* frente a la concentración de poderes del rey, cuestión en la que el tercer estado ha tenido un protagonismo más que discreto. Será Locke quien llame la atención sobre la necesidad de una participación más amplia, más popular, en el poder legislativo (aunque en esto podríamos remontarnos a los filósofos griegos). Y a Montesquieu debemos la consideración de tales poderes como funciones *necesariamente* separadas entre sí, pero *interdependientes,* destacando en su ejercicio el papel de la nobleza como elemento intermedio y moderador.

Se perfilan, así, tres principios políticos sobre los que van a gravitar los intereses estamentales: el principio de la *soberanía nacional,* defendido por el tercer estado para dar paso a todo su programa de reformas; el principio de la *división de poderes,* utilizado por el clero y la nobleza para destacar su papel moderador entre los excesos del pueblo y el despotismo monárquico, mediante el ejercicio del poder legislativo en unas Cortes bicamerales o estamentales; y el principio de la *autoridad monárquica,* defendido por el rey y la nobleza más reaccionaria [168].

Y es que, paradógicamente, el axioma de la división de poderes, que servirá al tercer estado para intervenir en la actividad le-

---

167. Lo vio claramente Flórez Estrada: *«La causa principal de casi todos nuestros males provenía de haber sido amalgamados en estos cuerpos las diferentes atribuciones del poder legislativo, judicial, y executivo, cuyas facultades todas no había un solo tribunal de justicia, ni un solo Virrey en España y América que no lo exerciere simultáneamente», «Examen imparcial...»* cit. p. 14.

168. Vid. Luis Díez del Corral, *«El liberalismo doctrinario»,* Madrid, 1984, p. 72-73. Sobre la nobleza española como casta, pero no como cuerpo político vid. G. Desdevises du Dezert, «La España del Antiguo Régimen», Madrid, 1989, p. 147.

gislativa a través de las Cortes, será utilizado en los primeros momentos por los defensores del papel moderador de la nobleza. O dicho de otra manera; la primera recepción de Montesquieu en España será llevaba a cabo por los sectores pro-nobiliarios, lo que ha llevado a algunos autores [169] a hablar de la manipulación del pensamiento del Señor de La Brède. Esta suposición hay que matizarla, pues en líneas generales, las ideas de Montesquieu al respecto satisfacían, quizás intencionadamente, las aspiraciones de la nobleza a constituirse en *poder intermedio* entre el monarca y el tercer estado.

Ya los autores españoles, desde comienzos del siglo XVIII, continúan justificando la monarquía como la mejor forma posible de gobierno [170], el poder absoluto del rey como lo más deseable [171] y la sociedad estamental como la más acorde con el derecho natural y la razón histórica [172]. Pero la recepción en España de Montes-

---

169. A. Elorza, *«La ideología liberal en la Ilustración española»*, Madrid, 1977, p. 87.

170. Así, Agustín de Cabrera, *«Crisis Política, determina el más florido Imperio y la mejor institución de Príncipes y Ministros»*, Madrid, 1719, reflexiones sobre las formas de gobierno y las excelencias de la monarquía mixta en p. 65 y ss.

171. Por ejemplo Olmeda y León, *«Elementos de Derecho Público de la Paz y de la Guerra»*, Madrid, 1771, p. 39 y ss.; López de Oliver y Medrano, *«Verdadera idea de un Príncipe formada de las leyes que tienen relación al Derecho Público»*, Valladolid, 1786. Abundante bibliografía del siglo XVIII en M. Baena del Alcázar, *«Los estudios sobre administración en la España del siglo XVIII»*, Madrid, 1968 y especialmente en Francisco Puy, *«El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)»*, Madrid, 1966, pp. 241-315. Con razón afirmaba Sánchez Agesta que *«quien quiera textos españoles que ensalcen el absolutismo, al siglo XVIII tiene que ir a buscarlos»*, *«El pensamiento político del despotismo ilustrado»*, cit. p. 99. Un estudio de la literatura absolutista de la Ilustración en Carlos Corona, «Teoría y praxis del Despotismo Ilustrado», en «La Epoca de la Ilustración», vol. XXXI de la Historia de España de Menéndez Pidal, Madrid, 1987, p. 173-212.

172. Los tres órdenes de la monarquía hispánica se hacen provenir del prestigioso modelo romano: *«Nuestra república española en su política monárquica, conservó en lo gentil, a imitación de los romanos, los Flámines, Ecuestres y Plebeyos. Y con la religión católica en lugar de los Flámines observaron los tres órdenes de Eclesiásticos, Nobles y Plebeyos con sus grados diversos de óptimo, mediocre e ínfimo en cada uno de los tres órdenes»*, Alejandro Aguado, *«Política española para el más proporcionado remedio de esta monarquía...»*, Madrid, 1746, p. 57. Una magistral exposición del estatuto jurídico de la sociedad estamental española en M. García Pelayo, *«Escritos políticos y sociales»*, Madrid, 1989, p. 235 y ss. Desde un punto de vista más general, el mismo autor esboza una teoría general en *«Contribución a la teoría de los órdenes»*, en *«Idea de la Política y otros escritos»*, Madrid, 1983, pp. 43-106.

quieu, a partir de los escritos de Enrique Ramos, bajo el pseudónimo de Antonio Muñoz [173], no cambiarán el tono ideológico. Autores como Juan Pablo Forner o Clemente de Peñalosa [174] citarán a Montesquieu para justificar el papel moderador de la nobleza o el absolutismo monárquico como medio de evitar los excesos populares. El más destacado de tales autores fue tal vez Antonio Xavier Pérez y López, al que debemos una extrapolación del pensamiento social y político de Montesquieu. Constata el *«admirable enlace de las muchas clases de nuestra monarquía»* dispuestas *«con tan bella proporción, que se sostenían recíprocamente»*, sin que ello hiciera olvidar que *«no son ni deben ser iguales en estimación todos los eslabones, digámoslo así, de esta cadena política, porque siéndolo...faltaría el orden y caería el imperio en asombrosa anarquía»* [175]. En este orden la nobleza ha sido y es la mejor servidora del Estado y del monarca porque su *«educación y la memoria de sus mayores los elevaba al heroísmo»* y porque, finalmente, y he aquí la mención expresa a Montesquieu, la nobleza cumple con el papel político de ser un factor de *equilibrio* entre el rey y el pueblo [176]. La misma idea es desarrollada por Ibáñez de la Rentería [177]. La prolongación de esta utilización de Montesquieu en Cortes de Cádiz, llegará de la mano de Jovellanos, defensor del papel moderador de la nobleza, por sus méritos militares en defensa del reino y por su mejor *«juicio ilustrado»* [178], quien viendo vencida su tesis de la bicameralidad de las Cortes, hará todo lo posible para estamentalizarlas. Epígono de esta corriente fue la intervención del

---

173. Enrique Ramos, *«Reflexiones de Don Rodrigo Bueno sobre el papel intitulado el trigo considerado como género comerciable»*, Madrid, 1764, y *«Discurso sobre economía política»*, Madrid, 1769, con el pseudónimo de Antonio Muñoz.

174. Clemente de Peñalosa, *«La Monarquía»*, Madrid, 1793, p. 73-74. Vid. Elorza, cit. p. 87-88.

175. Antonio Xavier Pérez y López, *«Discurso sobre la honra y la deshonra legal»*, Madrid, 1781, p. 69-71.

176. A. X. Pérez y López, cit. p. 34 y ss. Desarrolla la misma idea en *«Principios del orden esencial de la naturaleza, establecidos por fundamento de la moral y por prueba de la religión. Nuevo sistema filosófico»*, Madrid, 1785, p. 40-41.

177. José Agustín Ibáñez de la Rentería, *«Reflexión sobre las formas de gobierno»* en *«Discursos que D. José Agustín Ibáñez de la Rentería presentó a la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País en sus Juntas de los años 1780, 1781 y 1783»*, Madrid, 1790, p. 133.

178. Jovellanos, *«Memoria en defensa de la Junta Central...»* cit. p. 503 y en *«Informe sobre la Ley Agraria»*, Madrid, 1955, Prólogo de Valentín Andrés Alvarez. Instituto de Estudios Políticos, p. 126.

Marqués de San Felipe en la sesión de 17-6-1811, en representación del «estamento nobiliario» en Cortes, citando a Montesquieu para apoyar la existencia de estamentos en Cortes y el mantenimiento de ciertas compensaciones y privilegios a la nobleza (recuérdese que el Decreto de abolición de los señoríos es de once días antes) dado su *papel moderador* entre la autoridad real y el ímpetu del pueblo, concluyendo su intervención con una reivindicación del bicameralismo.

Monarquía Mixta en Cádiz

En la sesión del 13-9-1811 quedó aprobado por 112 votos frente a 31 el artículo 27 de la Constitución que erradicaba todo vestigio de representación por estamentos o brazos en Cortes: *«Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la nación, nombrados por los ciudadanos de la forma que se dirá».*

Durante meses se habían enfrentado dos concepciones *distintas* de lo que debía ser una *monarquía moderada o mixta*. Para ambas, las Cortes tenían el papel de controlar la actividad del poder ejecutivo encarnado en el rey, pero mientras para los moderados dichas Cortes había de adoptar una estructura estamental, con voto separado, al modo tradicional o histórico, para los liberales, sólo cabía una representación nacional con voto por cabezas. En el fondo de la cuestión estaba la aspiración del clero y la nobleza a actuar de poder intermedio entre el rey y el tercer estado mediante el derecho a veto de los proyectos legislativos de las Cortes.

También ambas concepciones estaban de acuerdo en que la forma de gobierno en España había de ser la monarquía, aunque algún sector radical pretendía dejar testimonio en la propia Constitución de que el pueblo soberano podía elegir la forma de gobierno que más le conviniera, aun cuando históricamente hubiera optado por la monarquía. Téngase presente que en el proyectado artículo 3.º de la Constitución se proponía a discusión la siguiente redacción: *«La soberanía reside esencialmente en la nación, le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga».* La última oración era consecuencia de la enorme sensibilidad que existía en los círculos revolucionarios de Cádiz hacia el concepto

de *«soberanía nacional»* y *«poder constituyente»* de las Cortes, en virtud de los cuales pensaban que tenían legitimidad absoluta (como, según decían, la había tenido siempre a lo largo de la historia) para adoptar cualquier *forma de gobierno.* El debate sobre las *formas de gobierno* no era exclusivo de los círculos intelectuales y políticos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX [179]; era tema común en cualquier taberna o tertulia de mesón. Antonio Capmany, a la sazón presidente de la «Junta de Ceremonial» de la «Comisión de Cortes», redactaba un informe con fecha 17-10-1809 a la vista de la disparidad de criterios y opiniones que contenían las memorias remitidas en respuesta a la Consulta hecha a la Nación por la Comisión de Cortes de 1809 sobre la futura Constitución política de España: *«en unas memorias suena una forma puramente monárquica, en otras mixta, en otras democrática... quieren otras excluir el nombre y representación de los tres brazos y otros proponen una sola y general representación popular. Quieren otros depositar sólo la potestad ejecutiva en el rey y la legislación en las Cortes, y otros esta última en el rey y en las Cortes cumulativamente. Unos proponen monarquía templada...otros gobierno mixto...Unos quieren sólo reforma, otros, regeneración, otros aniquilación de todas nuestras instituciones»* [180].

La redacción del artículo 3.º sufriría una supresión de sus últimas palabras al establecer, como es sabido, que *«La soberanía reside esencialmente en la nación y, por lo mismo, pertenece a ésta*

---

179. Así, Ibáñez de la Rentería leerá una *«Reflexión sobre las formas de gobierno»* en 1780 (cit. sup.), ante la Sociedad Bascongada de Amigos del País loando las excelencias de las Constituciones de Inglaterra y EEUU basadas en un gobierno mixto de monarquía y democracia. El predominio del gobierno aristocrático supondría el debilitamiento de la monarquía y la desaparición de la democracia, esto es, el feudalismo (p. 132). *«La seguridad del monarca está en el equilibrio»* entre las clases del clero, nobleza y pueblo (p. 113). Como se ve, retoma de Montesquieu la necesidad de un equilibrio social para mantener el orden político, pero mientras en éste el orden conllevaba una distribución de los tres poderes, para Ibáñez de la Rentería el orden descansa en el predominio de la autoridad regia (poder ejecutivo), a quien el legislativo no debe poner excesivos frenos (p. 107) como tampoco al poder judicial: *«La administración de justicia es uno de los ramos más importantes del poder executivo: por lo mismo reside única y privativamente en el Príncipe, de quien dimana toda jurisdicción, aunque éste la confíe a los Tribunales»* (p. 112).

180. La documentación referente a las respuestas dadas a dicha consulta fueron publicadas por M. Artola, *«Los orígenes de la España Contemporánea»,* cit. II. El texto de Campmany en pp. 447-448.

exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales». El sector más radical quedaba satisfecho al entenderse que entre uno de esos derechos estaba el de elegir la *forma de gobierno* (monarquía, república, etc.). Y el sector conservador no sólo conseguía asegurar la *forma de gobierno monárquica* mediante el artículo 14 —*«El gobierno de la nación española es una Monarquía moderada hereditaria»*—, sino que con la nueva redacción del artículo 3.º se eliminaba toda referencia *expresa* a la facultad de cambiar la forma de gobierno. Las intervenciones de los diputados Aner, Muñoz Torrero o Lera, en la sesión del día 29-8-1811, fueron decisivas para la supresión de las últimas palabras del borrador del citado artículo en una apretada votación (87 votos contra 63). En el ánimo de la Cámara pesaba el argumento de Aner relativo a la tautología de la frase en cuestión, pues la última parte del artículo ya estaba contenida en la primera y en la segunda, pero especialmente había matizado Aner que además toda referencia al cambio de la forma de gobierno podía encubrir secretas conjuraciones democráticas o republicanas *profrancesas* y, en cualquier caso, un perjuicio para los derechos históricos de la monarquía de España. El sentir generalizado de la Cámara era que un pueblo soberano podía elegir cualquier forma de gobierno monárquica, aristocrática o democrática, pero que España se había pronunciado históricamente por la monarquía.

En la sesión del 29-8-1811 el diputado Lera introducía la teoría de las *tres formas de gobierno* en esta dirección: *«toda comunidad perfecta, como lo es la nación española por derecho natural, tiene en sí misma este principado o soberanía y el derecho para establecer sus leyes fundamentales y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga...de nombrar una persona que ejerza la soberanía o que elija algunos sacados de los principales de la nación, o que, finalmente, se gobierne por toda la comunidad...y de aquí las diferentes formas de gobierno monárquico, aristocrático y democrático».* Y concluía afirmando la monarquía como forma históricamente elegida por el pueblo español. Frente a las intervenciones ultraconservadoras de Borrul, Iguanzo y del obispo de Calahorra, partidarios de suprimir todo el artículo 3.º que eliminaba la soberanía exclusiva del monarca, replicó Muñoz Torrero que la forma de gobierno monárquica no era una verdad revelada o dogma, sino una constante histórica que nadie quería poner en duda: *«No se debe hablar aquí contra la institución de la Monar-*

quía, aunque la conveniencia de este Gobierno para la España no sea una verdad revelada y otros estados antiguos y modernos hayan adoptado la forma democrática o aristocrática», pero como España escogió *«desde tiempos más remotos la **Monarquía templada,** no es lícito a un diputado votar contra la voluntad nacional».*

Consecuentemente, la constitución había consagrado en su artículo 3.º, en relación al 14, la forma política de *monarquía moderada.* Como es sabido, la moderación era concebida en términos concretos de *separación de poderes* que otorgase a las Cortes medios para frenar y controlar los excesos del monarca. Ya se ha visto páginas atrás que las dos concepciones sobre la moderación del poder real coincidían en que sólo a las Cortes competía tal función, pero divergían en la forma de llevarla a cabo. Los más moderados pretendían una representación estamental en Cortes que les concediera la última palabra en la actividad legislativa; los liberales pretendían desembarazarse de todo obstáculo a su programa de reformas. En un intento de síntesis, podríamos decir que el grupo «aristocrático» aducirá en apoyo de sus ideas argumentos históricos demostrativos de que el verdadero freno al absolutismo regio lo constituyeron siempre las Cortes, y que éstas fueron ociosas sólo cuando Carlos V arrojó de ellas al estamento nobiliario y eclesiástico (?), dado que el estamento ciudadano se vio inerme frente al poder real. A este programa contribuirá Martínez Marina al proporcionar casi todo [181] el repertorio de datos históricos y argumentos políticos, quizá sin ver el peligroso alcance de su gesto. Recuérdese su activa postura al hacer llegar a Jovellanos, en la Junta Central, un papel con argumentos en apoyo de la convocatoria estamental de Cortes. De hecho, el *«Manifiesto de los Persas»* que en 1814 trataba, entre otras cosas, de que se convocasen las Cortes mediante representación estamental como en los tiempos pasados, basaba sus argumentos en los datos e ideas de *«Teoría de las Cortes»* [182]. Sin embargo, su pensamiento era contrario al abso-

181. No hay que desdeñar la base jurídica que proporcionará Pérez y Valiente (a pesar de la crítica de Jovellanos a su obra) en defensa de las Cortes como elemento de la *«admirable y armoniosa perfección de una monarquía templada», «Apparatus Iuris publici»,* Madrid, 1751, II, cap. XV.

182. Vid. María Cristina Diz-Lois, *«El Manifiesto de 1814»,* Pamplona, 1967, p. 148 y ss., F. Murillo Ferrol, *«El Manifiesto de los Persas y los orígenes del liberalismo español»* en *«Homenaje a D. Nicolás Pérez Serrano»,* II, Madrid, 1959, p. 166.

lutismo monárquico y al predominio de la nobleza y del clero a los que pone, como freno acuñado por la experiencia histórica, la *monarquía templada o mixta.* Invocaba, para ello, el prestigioso, mítico y tópico ejemplo de los godos, basado en un *«gobierno templado, mixto de aristocracia y democracia»* [183], de modo que así *«los poderes estuvieron mejor distribuidos... El rey tenía el poder ejecutivo en toda su extensión. (En las Juntas populares) freno del despotismo...residiría en poder legislativo; y aunque el pueblo no tuvo voto ni intervención en las deliberaciones ni en la formación de las leyes, todavía siempre se consideró como circunstancia necesaria para el valor de ellas que se notificasen a la muchedumbre, y que ésta prestase su aprobación y consentimiento»* [184]. Y unas líneas más abajo Martínez Marina culpa de la crisis política altomedieval a *«la nobleza hereditaria, esta clase siempre enemiga del pueblo, esta plaga del orden social»* [185], y prosigue criticando al clero por ambicionar *«ansiosamente al reyno temporal, a acumular infinitas riquezas y a hacer una gran fortuna mundana, y pudo lograr poner en contribución a todos los pueblos, substraerse a las leyes del Estado, influir en todos los asuntos de gobierno»* [186]. Su defensa de la representación estamental en Cortes, pues, no iba en beneficio de la nobleza sino en aras de la tradición y la historia. En *«Teoría de las Cortes»,* publicada en 1813 (por lo tanto, ya superado el debate sobre el voto estamental en Cortes) critica el modelo bicameral defendido por sectores conservadores porque *«además de los infinitos males que traerían a la nación, es una novedad de que no hay un solo ejemplo en la historia de Castilla»,* y dubita el papel histórico moderador de la nobleza con expresa oposición a las tesis de Jovellanos [187]. A pesar de que en sus obras documentó históricamente la *naturaleza triestamental de las Cortes,* trató de evitar toda extrapolación al presente, y así, al comentar la disputa sobre la estamentalización de las Cortes mantenida por la Junta Central y en la Comisión de Cortes, celebra que esta última siguiese *«con gran tino y prudencia»* las tesis contra-

183. Martínez Marina, *«Teoría de las Cortes»,* ed. Pérez-Prendes, Madrid, 1979, *«Discurso Preliminar»* n.º 68, p. 97.

184. Martínez Marina, *«Discurso Preliminar»* a *«Teoría de las Cortes»,* cit. n.º 69, p. 92.

185. Martínez Marina, *«Discurso Preliminar»,* cit. n.º 79, p. 97,

186. Ibíd. n.º 79, p. 97.

187. Ibíd. tomo I, X, 23, p. 226.

rias: *«Muchas son las razones que justifican la conducta de los miembros de la comisión: la más poderosa es que los brazos, que las cámaras o cualquier otra separación de los diputados en estamentos provocaría la más espantosa desunión, fomentaría los intereses de cuerpos, excitaría celos y rivalidades»* [188]. ¿Había cambiado Martínez Marina su postura para adaptarse a los vientos de la Historia?. Ha indicado Pérez-Prendes que no hay apenas en Martínez Marina vestigio de modernidad, pero tampoco puede situársele en la línea de los pensadores del Antiguo Régimen; *«es, aunque no sólo eso, un neo-conciliarista, un escolático-racionalista tardío»* [189] en la línea de Roa Dávida o Antúnez de Portugal, y de ahí su incapacidad para asimilar las ideas de la soberanía nacional o de la representación popular.

Frente a la concepción de la monarquía templada, mixta de aristocracia y democracia esbozada por Martínez Marina, Jovellanos adopta una postura de franco recelo a la forma de gobierno democrático puro o mixto. La lectura de sus inacabadas *«Reflexiones sobre la democracia»* [190] nos muestra a un Jovellanos aparente-

188. Ibíd. tomo I, X, 24, p. 227-228.

189. J.M. Pérez-Prendes, *Introducción* a *«Teoría de las Cortes»*, vid. p. 36. También J.A. Maravall, *Introducción* al *«Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español»* de Martínez Marina, Madrid, 1988, p. 54-55. Sobre el pensamiento de Martínez Marina vid. Jaime Alberti, *«Martínez Marina: Derecho y Política»*, Oviedo, 1980, p. 143 y ss.

190. Jovellanos, *«Reflexiones sobre la democracia»*, BAE 87, vol. V, Madrid, 1956, pp. 414-415 que reproducimos íntegramente por su interés:

«No se conoce hoy, ni la hubo jamás, una simple *democracia* ejemplar.

Los antiguos no conocieron bien ni establecieron jamás la separación de los tres poderes.

El descubrimiento de ellos se debe al estudio y meditación de los modernos.

Suponiendo que un *gobierno mixto,* donde estos tres poderes están separados, la Constitución de España, *aunque imperfecta,* era en la Edad Media de las *mejores* de Europa.

Toda su imperfección consistía en que los *tres poderes,* aunque virtualmente separados, realmente *no eran independientes.* Los *reyes* eran superiores a las *Cortes* y a los *tribunales,* y por eso los tres poderes venían a refundirse virtualmente en ellos. A los reyes estaba reservada la convocación de las Cortes y su disolución: luego estaba en su mano suspender el ejercicio del poder legislativo.

Los reyes eran libres en admitir o no las peticiones de las Cortes, y esto es, en sancionar o no las leyes propuestas por las Cortes: luego el poder legislativo no era libre.

Los reyes erigían los tribunales, los instituían y nombraban sus ministros; re-

mente conciso, claro y firme en el exposición de los principios liberales de la *separación de poderes* que garanticen un *justo equilibrio.* Allí sólo confiesa su recelo sobre la forma de gobierno democrática, que considera utópica *(«no se la conoce hoy, ni la hubo jamás»),* o sobre la irremisible tendencia al absolutismo de toda monarquía que acapare los *tres poderes,* así como su idea de un *gobierno mixto, «donde estos tres poderes estén separados...(pero con) un límite»* que evite su independencia. Pero en otros escritos reflejará más precisamente su idea «ilustrada» del gobierno mixto otorgando a la nobleza un papel preponderante y moderador en las instituciones políticas del país. Acoge allí, sí, la idea de unas Cortes fiscalizadoras [191] de la política regia, pero desprovista de soberanía alguna, pues dado que ésta es indivisible, el rey *«no puede ser privado de ninguna parte de ella»* (5.5), sólo puede limitarse su poder ejecutivo mediante la intervención de las Cortes. Final-

---

servaban a su Corte los casos mayores y la confirmación de sentencias penales: luego el poder judicial no era libre ni independiente.

Pero si para perfeccionar nuestra Constitución no sólo se separasen del todo los tres poderes, sino que se los hiciese del todo independientes y libres, se caería en *mayores inconvenientes.*

Si el rey pudiese hacer la guerra o la paz, proveer a la defensa exterior o a la tranquilidad externa del Estado, crear empleos, señalar recompensas a su arbitrio, en suma, obrar en todas atribuciones sin más regla que su voluntad, luego arruinaría al Estado con sus caprichos.

Si las Cortes pudiesen hacer leyes y sancionarlas y llevarlas a ejecución sin intervención de nadie,.si quisieran se apoderarían del poder ejecutivo y podrían burlar el judicial; podrían forzar a éste a juzgar por leyes injustas y a aquél a ejecutarlas; en fin, unas Cortes de un año podrían deshacer cuanto hubiesen establecido las de un siglo.

Si el poder judicial pudiese juzgar libremente, ya en casos no determinados por la ley, ya interpretando la ley a su arbitrio, se convertiría por este medio indirecto en poder legislativo y ya no serían las leyes, sino los hombres los que dispusiesen de la fortuna y libertad de los individuos.

Debe, pues, la Constitución poner un límite a la independencia de estos poderes, y este límite no puede hallarse sino en una *balanza* que mantenga entre ellos el *equilibrio.*

Este equilibrio debe consistir en que gobierne siempre la Ley, nunca el Hombre, en cuanto sea posible. El Cuerpo legislativo puede hacer leyes, pero no trastornar la Constitución que él mismo ha creado y reconocido; leyes que la ase...

(Interrumpido)» (El subrayado es mío).

191. Jovellanos, *«Apéndices y notas a la Memoria en defensa de la Junta Central»,* Coruña, 1811, n.º XII, p. 99 y ss. bajo el título *«Consultas sobre la convocatoria de las Cortes por estamentos».*

mente, tampoco tiene el ejercicio limitado de la potestad judicial dado que ha de respetar las leyes (9.8). De ello concluye Jovellanos que *«la única y mejor garantía que tiene la nación española, contra las irrupciones del poder arbitrario, reside en el derecho a ser llamada a Cortes»* [192]. Pero repárese en el concepto tan restrictivo de nación de nuestro autor; de entrada, a fin de evitar la discusión sobre la convocatoria de diputados bien por estamentos, bien por representación nacional, propone lo primero por ser *«costumbre antigua entre tanto que se medita y propone a las mismas Cortes un mejor arreglo de la representación nacional»* [193]. Igualitario en la teoría, era profundamente estamental en la práctica: *«es una verdad innegable que la virtud y los talentos no están vinculados al nacimiento y a las clases»*, sincero pensamiento «ilustrado» que es matizado a renglón seguido: al reconocer que es difícil hallar *«grandes calidades que piden los grandes empleos, de una educación oscura y pobre»* [194]. Más claro: la *no* convocatoria a Cortes por estamentos atendiendo sólo *«a la dignidad o al nacimiento»* supondría *«ofender o olvidar sus antiguos derechos y ilustres servicios»*, en definitiva, *«arruinar una parte esencial de la constitución»* [195]. Pero además de *estamentales*, las Cortes han de ser *bicamerales*, reuniendo a nobles y alto clero en un solo cuerpo a fin de que actúen *«entre el pueblo y el trono...contra las desmedidas pretensiones que el espíritu democrático, tan ambicioso y temible en nuestros días, quiera promover, de otra, alzando el grito contra la arbitrariedad y la tiranía, reprimirá a todas horas aquellos abusos del supremo poder»* [196]. En definitiva, se trata de que *«los prelados, y grandes sean los continuos celadores del equilibrio político, y del bien del Estado»* [197]. Como es sabido, tales postulados, aún vencidos en la Constitución de 1812, fueron el programa inspira-

---

192. Jovellanos, *«Apéndices y notas...»* cit. p. 102.

193. Jovellanos, *«Apéndices y notas...»* cit. p. 105.

194. Jovellanos, *«Informe sobre la ley agraria»* cit. p. 128.

195. Jovellanos, *«Apéndices y notas...»* cit. n.º XV, p. 120 y ss. dedicada a la *«Exposición sobre la organización de las Cortes»*.

196. Jovellanos, *«Apéndices y notas...»* cit. p. 122.

197. Jovellanos, *«Apéndices y notas...»* cit. p. 122. Sobre el compromiso de Jovellanos con el Antiguo Régimen vid. F. Jiménez de Gregorio, *«La convocatoria de Cortes constituyentes en 1810»*, en Rev. de Estudios de Historia Moderna, V, Barcelona, 1955, p. 281-282. También de J. Varela, *«Jovellanos»*, Madrid, 1988, biografía en la que el autor, se ha identificado en demasía con el biografiado.

dor del *«Manifiesto de los persas»* y finalmente recogidos en el Estatuto Real, artículo 2.º [198].

En las respuestas dadas a la consulta hecha al país por la Comisión de Cortes en 1809, se perfilan nítidamente las dos concepciones sobre la *monarquía moderada.* El Ayuntamiento de Cádiz defendía la convocatoria a Cortes mediante una representación nacional con única base en el número de ciudadanos, alegando que el gobierno histórico de España era *«una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia»* [199] y que *«lo que a todos toca, todos lo deben aprobar»* [200]. Frente a este modelo, los más moderados aducían un modelo triestamental de Cortes haciendo constantes referencias a la necesidad de frenar el poder del rey mediante una adecuada separación de poderes. Las constantes citas a Montesquieu, tanto en estas respuestas, como en las sesiones de Cortes, no son insinceras, sino prueba de que un amplio sector de la aristocracia se identificaba con el liberalismo en cuanto que, por lógica, un recorte de facultades del rey revertía en beneficio propio. El alto clero, igualmente, había asumido los principios liberales hasta cierto punto, pues mayoritariamente defendía su asistencia a Cortes como estamento. Así, el obispo de Barbastro o el obispo y cabildo de Córdoba [201] o fray José de Jesús Muñoz [202]. El que sería presidente de las Cortes de Cádiz, Ramón Lázaro Dou, catedrático y último Canciller de la Universidad de Cervera, también había asumido las reelaboraciones liberales del pensamiento de Montesquieu: *«la buena constitución de un Estado parece que consiste en los tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo, y en que estén los tres separados»* [203]. Pero su pensamiento mantenía el lastre estamental-

---

198. M. Cristina Diz-Lois, *«El Manifiesto de 1814»* cit., que realiza un excelente palingenesia del articulado del Estatuto Real en pp. 162-163, aunque no cita estas fuentes.

199. M. Artola, *«Los orígenes de la España Contemporánea»*, II, cit., p. 258. Vid. también sobre el universo de ideas políticas revolucionarias que corrían por 1809: Hans Juretschke, *«Origen doctrinal y génesis del romanticismo español»*, Madrid, 1954, p. 8; F. Jiménez de Gregorio, *«La convocatoria de las Cortes constituyentes en 1810»* cit. p. 265; M.ª E. Martínez Quinteiro, *«Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz»*, Madrid, 1977, p. 145 y ss. obra con algún que otro lapsus.

200. M. Artola, *«Los orígenes de la España Contemporánea»* cit., p. 261.

201. M. Artola, cit., p. 150-164.

202. M. Artola, cit., p. 378, respuesta de 18-8-1809.

203. M. Artola, cit., p. 368.

pactista de la tradición política catalano-aragonesa: mientras que el poder ejecutivo es para el rey, *«en los dos cuerpos que hubiese el poder supremo legislativo y judicial parece que debería haber vocales de todas las tres clases que formen las Cortes y con la proporción que en estas...»* [204]. En rigor, la novedad no radicaba en la propuesta de *triestamentalizar los tribunales de justicia,* sino en *triestamentalizar el poder judicial.* Nadie había llegado tan lejos partiendo de Montesquieu.

Los debates en las sesiones de Cortes de septiembre de 1811, acerca de la estamentalización de los diputados, dejaron bien claro el programa político de los más moderados. Frente al despotismo monárquico y la anarquía popular, defensa de la monarquía templada. Se aceptaba la división de poderes en cuanto que depositaba la facultad legislativa en las Cortes; se apoyaba la revitalización de las Cortes como contrapeso del poder del rey en cuanto que daba pie a la recuperación del protagonismo del clero y nobleza a través del voto por estamentos o Cámaras; se admitía, con reservas, el principio de la soberanía nacional en cuanto que no pusiera en duda las prerrogativas de los estamentos privilegiados. Así, en la sesión del 12-9-1811 el diputado Borrul protestaba por la redacción del artículo 27 de la Constitución y leía un escrito concienzudamente preparado para la ocasión. Con el pretexto de defender *«los derechos del pueblo, abusos del despotismo monárquico»* y demás usurpaciones desde Carlos V y Felipe II, propondrá como medida salvadora *«la concurrencia de los estamentos del clero, de la nobleza y de la plebe a las Cortes, pues entonces se necesitaría del consentimiento de los tres para el establecimiento de cualquier ley».* Combate el *Discurso Preliminar* por eliminar la representación estamental que fue una constante histórica en Castilla, Aragón, Valencia, Cataluña y Navarra, insistiendo en su asistencia como brazos separados dado que *«la nobleza entra de algún modo en el ser de la monarquía y ha de tener por ello prerrogativas que la distinguen de los demás del pueblo».* Y refuta, recurriendo al bicameralismo inglés, la acusación del *«Discurso Preliminar»* de que los brazos en Cortes fomentarían rivalidades, celos e intereses de cuerpos. Pero incurre en varias contradicciones; tras haber loado la identidad de intereses entre el rey y la nobleza, llega a firmar que sería inútil la forma mixta de monarquía y aristocracia en la

---

204. M. Artola, cit., p. 368-369, respuesta de fecha 17-8-1809.

que las Cortes se compongan únicamente de nobles (feudalismo) *«porque las partes monárquicas y aristocráticas de la constitución estarían combatiendo continuamente...por no haber ninguna fuerza o poder intermedio que pudiera sostenerles e impedir que perdieran aquel equilibrio»*. El día 13-9-1811 insistía el diputado Cañedo en que el nuevo sistema de convocatoria de Cortes se basaba en la representación *«puramente popular o democrática»* trastornando por completo la ley de la *constitución histórica* y de la *monarquía moderada* [205]. Ostolaza, en la misma sesión, trataba de cambiar el estado de opinión creado el día anterior por Argüelles, que veía cada vez más dificultades en compatibilizar el principio de la soberanía nacional con el de la representación estamental. Afirmará que tales postulados no se oponían entre sí, al contrario, fueron los estamentos quienes combatieron el despotismo real y actuaron como garantía de la libertad pues no hay *«otro freno que la reunión de los tres brazos»*. Concluye Ostolaza afirmando que este contrapeso triestamental en Cortes es lo que diferencia una *monarquía moderada* del absolutismo.

El discurso de Iguanzo, en la sesión del 12-9-1811, fue, sin duda, el más completo y razonado en defensa de los intereses estamentales, quizá porque se vertebraba en torno a la teoría de las *tres formas de gobierno*. Partía de la base de que no existe otra manera de frenar el despotismo del rey que la autoridad de las Cortes: *«Las Cortes son, sin duda, el contrapeso que puede tener la autoridad real para moderar su poder»*. ¿Cómo y en qué modo se constituyen las Cortes en un efectivo contrapeso del poder regio y resultar un buen gobierno mixto o templado?. Ello dependerá *«de la combinación que se haga de las diferentes tres formas de gobierno, del monárquico, del aristocrático y del democrático. De manera que según estos tres órdenes, o alguno de ellos, se enlacen, casen y combinen unos con otros, resultará o dejara de resultar lo que se llama una Monarquía mixta, templada o moderada»*. Por eso —continúa Iguanzo— el proyecto de constitución se equivoca al concebir la moderación como mezcla de democracia y monarquía, *«¿cabe en ningún principio de política o hay algún publicista sensato que diga que la Monarquía y la democracia pueden*

205. DS 13-9-1811; de esta suerte *«enlazados entre sí los intereses de las tres clases y los de estas con los del rey, resultaba un contraste maravilloso en el ejercicio de la autoridad legislativa...logrando los españoles épocas de prosperidad cuales acaso no ha tenido nación alguna»*.

constituir un gobierno moderado...?, tan imposible me parece ésto como el que el agua y el fuego puedan formar un cuerpo físico. Para Iguanzo el problema podría abordarse desde dos puntos de vista: histórico y político. La experiencia histórica demuestra que en ningún país del mundo se convocaron Cortes, Asambleas o Dietas sin contar con los estamentos, salvo la Asamblea Nacional francesa, pero por ello *«pereció aquella Monarquía».* Además, la historia prueba que las Cortes sólo *«tuvieron consideración y valimiento mientras que se observó el antiguo sistema de los brazos».* Desde el ángulo político, Iguanzo reivindica el papel de la nobleza como *poder intermedio* entre la tendencia de las Cortes populares a destruir la monarquía, y de ésta a suprimir a las Cortes. Concluye Iguanzo proponiendo la concepción de la *monarquía mixta,* sabia combinación de los tres poderes o formas de gobierno, como modelo político ideal: *«la verdadera temperatura o moderación de un gobierno está cifrada en la mezcla de los tres poderes o formas de gobierno, y en esto consiste la excelencia de la constitución inglesa, que los reúne todos, afianzada en las dos Cámaras del Parlamento y el rey».* La sombra de Jovellanos era alargada.

El divino Argüelles, que preveía la reacción del sector más conservador, tomó la palabra para contestar a Iguanzo, refutando uno por uno todos sus argumentos en defensa de la estamentalización de las Cortes. Su intervención consistió en un mayor abundamiento de las razones alegadas en su día en el *«Discurso Preliminar a la Constitución de 1812»* [206]. Rechazaba las razones históricas —*«la antigüedad no hace respetables los abusos, no consagra los errores»*—; alegaba la dificultad en convocarlos dado que tanto en Aragón, Castilla, Navarra, Cataluña como Valencia, acudían los estamentos *«sin reglas fijas que determinasen en cada reino las clases y su número respectivo»,* y al acudir lo hacían sin mandato representativo, no a defender *«los derechos de la nación, sino los de sus clases y corporaciones»* [207]; frente a la invocación del papel intermediario y equilibrador de la nobleza, Argüelles alega que ello no es más que un pretexto de una *«corporación odiosa»* empeñada sólo en *«humillar y mortificar».* El tono del discurso de Argüelles dejaba ver a las claras su hostilidad hacia la estructura estamental a pesar de que en sus primeras frases, con reticente di-

---

206. Argüelles, *«Discurso Preliminar a la Constitución de 1812»,* ed. de L. Sánchez Agesta, Madrid, 1989.

207. Argüelles, *«Discurso Preliminar...»* cit. p. 82-83.

plomacia, afirmará que no se excluía a los estamentos, sino que se variaba el modo de *«llamarles a Cortes»,* y que, ante el cúmulo de dificultades y contradicciones encontradas a la hora de encontrar un procedimiento adecuado para la convocatoria estamental en Cortes, se decidió *«subir al origen de donde deriva el derecho a hacer cualquier novedad que fuera preciso adoptar en el sistema y la halló en la soberanía nacional».* Por tanto, para Argüelles la moderación en la forma de gobierno monárquica la establecían las Cortes como órgano de representación nacional: *«Este principio* (la concurrencia de las Cortes en los asuntos graves de gobierno) *bastaba por sí solo para establecer la templanza en el gobierno y aseguraba en mucha parte que se ejerciese con moderación la autoridad suprema»* [208]. Pero con la novedad de que ahora las Cortes tenían verdadero poder legislativo: son *«enteramente incompatibles con el genio, índole y templanza de una monarquía moderada»* disposiciones como la de Partidas 1, 1, 12 que atribuye la facultad legislativa en exclusiva al monarca [209]. El que las Cortes trabajaran con eficacia dependía, finalmente, de que ningún estamento obstaculizara su labor legislativa, y esto, pasaba por la supresión de la estamentalización de las Cortes. Ya Fernández Almagro [210] y Sánchez Agesta [211] destacaron que no fueron las razones alegadas por Argüelles en el *Discurso Preliminar,* ni en la réplica al diputado Iguanzo, las que movieron a impulsar la desestamentalización de las Cortes, sino una medida táctica para luchar contra el espíritu de intolerancia del clero y nobleza en el tema de la abolición del régimen señorial [212]. Reafirmaba Argüelles, desde su exilio en Londres, su concepción de la *monarquía moderada* por el contrapeso de unas Cortes no estamentales, pero tampoco puramente democráticas (D.S. 12-9-1811), pues a ella no acudían sólo gentes del tercer brazo, sino también varias decenas de nobles y eclesiásticos elegidos en virtud del principio de la representación nacional [213].

Durante las reuniones del 13-9-1811 intervinieron en apoyo

208. Argüelles, *«Examen histórico...»* cit., I, p. 43. El subrayado es mío.

209. Argüelles, *«Discurso Preliminar...»* cit. p. 75.

210. M. Fernández Almagro, cit., p. 97-99 y 124-126.

211. L. Sánchez Agesta, *«Introducción»* al *«Discurso Preliminar...»* cit., p. 32-33.

212. Argüelles, *«Examen histórico...»* cit., II, p. 72.

213. Argüelles, cit. II, p. 71.

de Argüelles el conde de Toreno y Ortiz. El primero, en tono reticente y amenazador, acusaba tácitamente a los Iguanzo, Borrull, Ostolaza, etc. de conspiradores: *«creería que se había formado un plan para derribar la constitución»* al atacar éstos el principio de la soberanía y la representación nacionales. Las Cortes por brazos, supondrían restablecer en España *«la arbitrariedad que por tantos años la ha afligido»* para que un grupo de poderosos se apoye en el rey frente a los humildes y, en definitiva, volver, como decía Ortiz, a un sistema *«antiguo, desconcertado y ruinoso»*.

Pero la suerte estaba echada. La difusión por toda Europa, de los principios políticos del liberalismo, proporcionaba a los revolucionarios españoles la confianza necesaria para impulsar, incluso desde el exilio, el *programa* de reformas de la nueva *religión.* Y es que la movilización de la intelectualidad, mediante escritos y sueltos en los que se armonizaban pasión y claridad de ideas, fue uno de los principales elementos de la estrategia revolucionaria para superar el estrecho marco de la mentalidad del Antiguo Régimen. Ahí están, como ejemplo, las *«Lecciones políticas para el uso de la juventud española»* (Sevilla, 1813) de M. López Cepero, cuyo capítulo V (p. 28-35) es dedicado al dogma de la separación de poderes, o toda una serie de *«Catecismos políticos»* [214] difundidos y asimilados con avidez como dogmas de fe (como antaño los niños romanos memorizaban en verso la gloriosa historia de Roma) por una población cada vez más receptiva a los nuevos vientos de la historia. Por supuesto que en este proceso tuvo un decisivo papel la burguesía española que *«orientada en gran parte hacia la explotación del mercado colonial, prosperaba felizmente con un monopolio que le era garantizado por el Estado»* [215] hasta que a partir de 1814 la pérdida de las colonias continentales le obligó a apoyar decididamente los movimientos que pretendían efectuar profundas reformas mediante la transformación no sólo econó-

---

214. Vid. A. Capitán Díaz, *«Los catecismos políticos en España (1808-1822)»*, Granada, 1978; J.L. Bermejo, *«Máximas, principios y símbolos políticos»*, Madrid, 1986, p. 147. Sobre las rutas y distribución de obras liberales prohibidas y editadas en idioma castellano en Francia es interesante L. Domegue, *«Notes sur la première édition en langue espagnole du "Contrat Social", 1799»*, en Melanges de la Casa de Velázquez, III (1967); Luis M. Enciso Recio, *«Los cauces de penetración y difusión en la Península: los viajeros y las Sociedades Económicas de Amigos del País»*, en *«La Epoca de la Ilustración»*, vol. XXXI de la Historia de España de Menéndez Pidal, cit., p. 47.

215. J. Fontana, *«La quiebra de la Monarquía Absoluta»*, cit. p. 225.

mica e industrial, sino fundamentalmente *jurídica* e *institucional* del país.

CONCLUSIONES

Decía Max Weber que *«una dominación patrimonial o feudal está limitada por privilegios estamentales, y en su grado máximo, por la división estamental de poderes»* [216]. Pero al contrario que en otras naciones, como la inglesa, en que la concepción estamental del reino estaba tan profundamente arraigada que los estamentos se erigían en verdaderos poderes fácticos e institucionales que limitaban al monarca, en la España del Antiguo Régimen, los estamentos no tuvieron apenas papel de contrapeso institucional.

Se ha señalado, quizás con excesivo optimismo, que *«la tópica afirmación de confusión de poderes o funciones en el Antiguo Régimen es escandalosa»* [217] dado que la legislación histórica española ya había establecido con cierta nitidez el moderno principio de la separación de poderes. Sin embargo hay que matizar que la separación *no es de poderes* (el poder siempre se concentraba en el monarca, quien podía variar en *cualquier momento* la forma y modo en que lo ejercían sus *delegados)* sino de funciones. El poder es único, aunque *delegado* en órganos *funcionales,* es decir, que la finalidad de la delegación era la *eficacia administrativa* y no el *contrapeso político.* Prueba de ello es la frecuencia con que un mismo funcionario asumía cargos de gobernación y de justicia aún cuando fueran concebidos como funciones distintas: ya la Real Pragmática de los Reyes Católicos de 26-7-1502 *(Libro de las Bulas y Pragmáticas, fols. 85 v.-87 v. = Noviss. Rec. 7, 3, 5)* separa, porque los distingue, los *«negocios de governación»* relativos al *«modo de administrar la cosa pública»,* de los negocios de justicia. La necesidad de establecer límites jurisdiccionales en las Indias, donde las autoridades podían verse más sueltas del control metropolitano, motivó importantes leyes en materia de conflictos de competencias entre Virreyes y Audiencias. La Real Cédula de Carlos I de 1553 *(Rec. Leyes de Indias* 3, 3, 34) o la Real Cédula de Felipe III de 1603 insistiendo en que *«no haya encuentros ni*

216. Max Weber, *«Economía y Sociedad»,* México, 1984, p. 217.

217. A. Gallego Anabitarte, *«Administración y jueces: Gubernativo y Contencioso»,* Madrid, 1971, p. 65.

competencias en el ejercicio de las jurisdicciones, y que cada uno se contenga dentro de los límites que le pertenecen (sobre) si son de justicia o de gobierno» (Rec. Leyes de Indias, 5, 9, 1) son clara prueba de que junto a la función legislativa del monarca, había otras dos funciones más: la gubernativa (o ejecutiva) y la judicial [218]. Ciertamente que en el Antiguo Régimen no existió una verdadera separación de los *tres poderes,* sino una separación en tres funciones de un *único poder.* Pero no es menos cierto que, como hemos visto páginas atrás, en Cortes de Cádiz de 1810, el principio de la separación de poderes establecido por el famoso Decreto de 24-9-1810 quedaba distorsionado por el régimen de Asamblea que se había adoptado por influencia de Rousseau. Los tres poderes, aún concebidos nominalmente como tales, eran convertidos *de facto* en *tres funciones bajo un solo poder* en manos de la Asamblea, depositaria de la voluntad popular y de la soberanía nacional. Esta contradicción interna podría dar la apariencia de que la Asamblea de Cádiz heredaba los modos «absolutistas» del Antiguo Régimen que precisamente combatía, aunque fuera sólo como medio de garantizar así un gradual establecimiento de los principios liberales de la separación de poderes, la soberanía nacional, la igualdad ante la ley, la representación popular por cabezas, etc. Sin embargo esto no era así; Cádiz fue el *gozne histórico* entre el Antiguo Régimen y las siguientes constituciones históricas que, por distintas que fueran unas de otras, partían ya de unos *topoi* acuñados *ab origine.* Es decir, que el verdadero *proceso constituyente,* el innovador (al recoger unos principios políticos nuevos) y revolucionario (al atreverse a romper con la ideología del Antiguo Régimen) se dio en Cádiz y, por tanto, como primero, fue, me atrevería a decir, el *único.* Y es que como tal proceso constituyente, en gran medida partía de cero. Y si esto se explica por los recelos de la Asamblea constituyente de Cádiz hacía toda *cesión de poderes* a

---

218. Vid. al respecto de F. Tomás y Valiente, *«La venta de oficios en Indias. 1492-1600»,* Madrid, 1972, p. 72, p. 105 y ss.; G. Villapalos, *«Los recursos contra los actos de gobierno en la Baja Edad Media castellana»,* Madrid, 1976, y *«Los recursos en materia administrativa en Indias en los siglos XVI y XVII»,* AHDE, 1976, p. 21 y ss. El diseño de la funcionalidad del poder en la Administración indiana, unido a un sistema de control más o menos constante y efectivo, tanto sobre las autoridades como de los administrados, es lo que ha llevado a Pérez-Prendes a afirmar la Administración Indiana como *precursora* de un sistema moderno de garantías de los derechos individuales en *«La Monarquía Indiana y el Estado de Derecho»,* Valencia, 1989.

otros órganos *ajenos* a ella misma, nos demuestra también hasta qué punto era posible el establecimiento de un régimen político liberal (por ejemplo el de Asamblea) en el que no existiera esa división de poderes o funciones. Quiero decir que, en definitiva, el moderno principio de la separación de poderes que, como hemos visto, arranca de la filosofía griega, *no parecía ser un principio consustancial con el liberalismo, y ni mucho menos imprescindible para la plasmación de un régimen constitucional.* Más bien era la adaptación de una vieja fórmula popularizada más tarde por Montesquieu para diseñar un *pacto social estamental* que se creyeron a pies juntillas los revolucionarios franceses. Pero sólo encontró su definición moderna y su pleno desarrollo constitucional al desprenderse de sus connotaciones estamentales (en virtud del principio de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) asumiendo como forma de gobierno más saludable la democrática (en cuanto recogía el principio de la soberanía nacional), o la monarquía moderada (frenada por las instituciones) como superación de la monarquía mixta (frenada por los estamentos). Frente a la concepción de la *monarquía mixta,* que no implica o no admite separación de poderes, sino, al contrario, una unificación de los intereses de las tres clases sociales; y que no pretende adjudicar en exclusiva una de las tres funciones o poderes del Estado a un órgano o clase, sino repartirlos entre ellos para alcanzar un mayor contrapeso y equilibrio, la *monarquía moderada* es ahora concebida como una forma política en la que se recogen los principios del moderno constitucionalismo; pero especialmente, la moderación es consecuencia del establecimiento de tres poderes separados ejercidos por tres órganos o instituciones distintas.

En la España del siglo XVIII, el desarrolo de un debate intelectual, sobre todo a partir de la dotación de las cátedras de Derecho Natural, Civil y de Gentes por Carlos III (con lo que supuso de aperturismo político) había dado sus frutos. Lejos quedaban ya los ecos del más rancio absolutismo monárquico de un Campomanes que identificaba al Estado con el rey al afirmar que *«el Rey y el Reino son la misma cosa en orden a la conservación del Estado»* [219] rechazando y combatiendo expresamente principios del liberalismo tales como la soberanía nacional, el pacto social, la se-

219. Campomanes, *«Tratado de la Regalía de amortización»,* Madrid, 1811, p. 51.

paración de poderes, la libertad individual, etc. [220]. Atrás quedaban los intentos «ilustrados» de un Jovellanos empeñado en *moderar* el liberalismo, particularmente en cuanto al mantenimiento de las estructuras estamentales se refiere. *«Desde que los hombres* —afirmará Jovellanos— *unidos en sociedad, fiaron a otros hombres el cuidado y dirección del pueblo...adjudicaron a cada uno de aquellos directores las funciones relativas a ellos...empezaron a formar y distinguir las clases, cuya reunión y armonía debía formar el estado social...El orden requería leyes, y de aquí la clase de* ***legisladores.*** *La observancia y ejecución de estas leyes requería tribunales, y de aquí la de* ***magistrados.*** *La seguridad exterior y la quietud interna necesitaban un apoyo, y de aquí la de los* ***defensores****»* [221] comprendiendo en esta última a *«todas las clases de gobernantes, considerando todas sus funciones como dirigidas a la defensa del Estado»* [222]. La legislativa, judicial y ejecutiva, eran para Jovellanos *¡funciones sociales!* que han de ser desempeñadas por clases sociales, es decir, por *estamentos.* Por eso, cuando afirma que el defecto de la forma de gobierno en la España medieval consistía *«en que los tres poderes, aunque virtualmente separados, realmente no eran interdependientes»,* y que ello sólo se lograba dotándoles de plena autonomía con el sólo límite de que se mantenga *«entre ellos el equilibrio»* [223], lo que hacía era defender la triestamentalización del poder político porque vio claramente que, por naturaleza, es decir, en sus orígenes históricos, el control del poder político fue ejercido triestamentalmente.

Desde entonces hasta hoy el principio de la separación de poderes o funciones ha sufrido varias transformaciones: bajo la forma de *gobierno mixto* sirvió como *principio social* que diseñaba un reparto triestamental del poder; como *principio político* pretendía construir un modelo de equilibrio que evitase la concentración

---

220. Cabe el recurso a la fuerza en el terreno privado, pero no en el político. No es lícito el derecho de resistencia al monarca, aunque este nos esclavice, para no fomentar el desorden social: *«el querer extender la libertad del ciudadano de manera que en algo perturbe el orden político es un horrible atentado contra la ciudad»,* Campomanes, *«Cartas político-económicas»,* Madrid, 1778, p. 122. Vid. L. Rodríguez Aranda, *«La recepción y el influjo de las ideas de John Locke»,* cit. p. 116.

221. Jovellanos, *«Introducción a un discurso sobre el estudio de la Economía Civil»* (1776) en BAE 87, vol. V, Madrid, 1956, p. 14.

222. Ibíd.

223. Jovellanos, *«Reflexiones sobre la democracia»,* cit. p. 414-415.

de poder en un solo órgano o institución; y modernamente el principio de la separación de poderes es no sólo un mecanismo de limitación del poder sino también un medio para mantener ciertas *garantías jurídicas,* en definitiva, una forma de *organización política* [224]. Ciertamente que las reflexiones surgidas a lo largo de la historia en torno al gobierno mixto y la necesidad de frenar, moderar o separar el poder, son reflexiones sobre el contenido de la idea de *Justicia,* la *Libertad* e incluso la *seguridad jurídica* (entendida como freno a los abusos y arbitrariedades del poder político), pero no es menos cierto que históricamente la consecuencia de tales objetivos pasaba a través del *equilibrio de las fuerzas sociales.* La moderación del poder (un gobierno o monarquía moderadas) significaba ausencia de unilateralidad mediante la equiparación de fuerzas entre varios poderes que se limiten entre sí. Pero ya desde sus inicios, la moderación, que requería cierta igualdad, no era entendida como igualdad absoluta; el propio Montesquieu afirmaba que la Historia y la experiencia probaban la necesidad y la utilidad de las diferencias sociales (E.L. 11.7).

Y es que la teoría del gobierno mixto y la separación de poderes fueron modelos políticos acuñados por la monarquía y la nobleza para hacer frente a los riesgos de un gobierno popular que intentase imponer la voluntad general de la Asamblea al resto de los estamentos. Muy descriptivamente, se ha afirmado que *el principio de la separación de poderes hurta a la Asamblea nacional o a las Cortes (poder legislativo) depositarias de la voluntad popular, el ejercicio del poder ejecutivo y judicial y que, por tanto, en una sociedad estamental o de clases, tal principio se convierte en ideología de las clases dominantes para defender su situación de privilegio.* Incluso una vez que fueron suprimidos los estamentos sociales y los privilegios jurídicos en nuestra historia constitucional, no es de extrañar que el principio de la separación de poderes desemboque en un *neocorporativismo,* lógica consecuencia de que, por naturaleza (por historia) él nace de la necesidad de un reparto triestamental del poder.

Tal principio fue, no obstante, factor de equilibrio y paz social desde el momento en que, sabiamente utilizado por monarquía y aristocracia, buscaba integrar a todas las fuerzas sociales, especial-

224. Rafael de Agapito Serrano, *«Libertad y división de poderes. El contenido esencial del principio de la división de poderes a partir del pensamiento de Montesquieu»,* Madrid, 1989, p. 117.

mente al tercer estado, haciéndola partícipe del poder con el objetivo de reducir y controlar sus aspiraciones. El acceso del estamento burgués o popular a las Cortes (detentadora, al menos teóricamente, del poder o función legisladora o colegisladora) sirvió para canalizar sus reivindicaciones y comprometerla en el delicado juego del equilibrio del poder. La nobleza, en cualquier caso, mediante el derecho de veto *(faculté d'empêcher* que diría Montesquieu) actuaría así de verdadero poder moderador entre los excesos del pueblo y las arbitrariedades del rey.

La ideología trifuncional indoeuropea se ha asegurado, de este modo, su perduración al alba del siglo XXI.